OPERA EJUSDEM AUCTORIS

De Revelatione ab Ecclesia proposita. Ed. 5ª, 2 vol. in-8°, pp. 528-482. Ferrari, Roma, 1950.
Editio brevior, 1 vol. in-8°. Ferrari, Roma.

De Deo uno. In-8°, p. 582, 1938. Desclée de Brouwer, Paris; trad. anglaise.

De Deo trino et creatore. 1 vol. gr. in-8°, pp. 466. Marietti, Torino.

De Christo Salvatore. 1 vol. gr. in-8°, pp. 549. Berruti, Torino; trad. anglaise.

De Gratia. 1 vol. gr. in-8°, pp. 440. Berruti, Torino.

De Virtutibus theologicis. 1 vol. pp. 584, Berruti, Torino.

De Eucharistia. In-8°, 1943, pp. 436. Berruti, Torino.

Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Ed. 4ª, 1 vol. in-16°, pp. 400. Desclée de Brouwer, Paris; trad. espagnole.

Le Réalisme du Principe de finalité. In-8°, pp. 368. Desclée de Brouwer, Paris.

Dieu, son existence et sa nature. In-8°, pp. 820, 11ᵉ edit. G. Beauchesne, Paris. Traduit en anglais, en espagnol et en allemand.

Les Perfections divines. Extrait du précédent, sans discussions philosophiques, pp. 340. G. Beauchesne, Paris. Traduzione italiana (Ferrari, Roma).

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus. 2 vol. in-8°, pp. 451-470. Editions du Cerf, Paris. Tradotto in italiano e in inglese.

Perfection chrétienne et contemplation. 2 vol. in-8°, 11ᵉ mille, pp. 424-514. Editions du Cerf, Paris. Traduzione italiana (Marietti, Torino) e inglese.

La Providence et la Confiance en Dieu. Ed. 3ª, in-8°, pp. 410. Desclée de Brouwer, Paris. Traduit en italien, anglais, polonais, espagnol.

Le tre età della vita interiore. Berruti, Torino. 3 vol. L'original français, Montréal (Canada).

La seconde conversion. In-16°, pp. 194. Editions du Cerf, Paris. Traduit en italien, allemand, polonais, espagnol.

Le Sauveur et son amour pour nous. In-8°, pp. 472. Ed. Cerf, Paris. - Tr. ital. et espagnol.

Le Sens du mystère et le clair obscur intellectuel (Naturel et surnaturel). In-8°, pp. 343. Desclée de Brouwer, Paris. Trad. en allemand.

La Prédestination des saints et la grâce. In-8°, pp. 433. Desclée de Brouwer, Paris. Trad. en anglais et espagnol.

La Mère du Sauveur et notre vie intérieure (Mariologie), pp. 388, 1941. Edit. du Cerf, Paris et Montréal, Canada. Trad. anglaise, italienne, espagnole.

La Synthèse thomiste. 1 vol. in-8°, pp. 739. Desclée, Bruges. - Trad. espagnole et anglaise.

L'Altra vita e la profondità dell'anima. Brescia. *L'éternelle vie,* Desclée de Br. Trad. espagnole, anglaise, allemande.

Santificazione sacerdotale nel nostro tempo. Marietti, Torino.

Sacerdote con Cristo Sacerdote e vittima. Marietti, Torino. - Trad. anglaise.

Mère Françoise de Jésus, 1936, Desclée de Brouwer, pp. 187. Trad. portugaise.

PONTIFICIUM INSTITUTUM INTERNATIONALE
"ANGELICUM"

DE BEATITUDINE
DE
ACTIBUS HUMANIS ET HABITIBUS

COMMENTARIUS IN SUMMAM THEOLOGICAM
S. THOMÆ Iª IIªᵉ qq. 1-54

#11902274

Disseruit
REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
S. Theologiæ Magister
Professor Instituti "Angelicum" de Urbe
et Socius Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq.

L. I. C. E. - R. BERRUTI & C. - TORINO

Commentarium Patris Reginaldi Garrigou-Lagrange, O. P. Magistri in S. Theologia, in Summam Sancti Thomæ Ia-IIae, q. 1-54: *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus,* attente examinavimus, et judicamus editionem ejus peropportunam esse et valde utilem professoribus et studentibus operum S. Thomæ.

Romæ, 5 Januarii 1951.

Fr. Michaël Browne, O. P., *S. Theol. Magister.*
Fr. Ignatius Paci, O. P., *S. Theolog. Doctor.*

Imprimi potest.

Romæ, 9 Januarii, 1951.

Fr. Emmanuel Suarez, O. P.
Mag. Gen.

Viso: nihil obstat.

Taurini, 9 Maii 1951.

Can. Josephus Rossino, *Rev. Deleg.*

Imprimatur.

Can. A. Coccolo, *Vic. Gen.*

Torino, 1951 — Stab. Grafico Moderno di G. Volante - via Brindisi, 9

SANCTÆ DEI GENITRICI

MATRI DIVINÆ GRATIÆ

QUÆ

MYSTERIA SALUTIS

PARVULOS SUAVITER ET ALTISSIME DOCET

AUCTOR

IN SIGNUM GRATI ANIMI

ET FILIALIS OBŒDIENTIÆ

LIBENTISSIME DEDICAT

AUCTORES CONSULENDI

1) S. Thomas cum commentariis Cajetani, Joannis a S. Thoma, Sylvii, Medinae, Gonet, Salmanticensium, Billuart.

2) Ex philosophis: Goudin, O. P., Roselli, O. P., Zigliara, O. P., Gredt, O. S. B.

Inter opera specialia:

Sertillanges, O. P.: *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin.*

Meyer: *Institutiones Juris naturalis.*

Cathrein, S. J.: *Philosophia moralis.*

Lehu, O. P.: *Philosophia moralis et socialis.*

M. Wittmann, *Ethik des H. Thomas*, 1933.

E. Janssens: *Cours de morale genérale.*

3) Ex theologis recentioribus:

J. M. Ramirez, O. P.: *De hominis beatitudine*, 3 vol., Madrid, 1942-1947.

K. Schmit: *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des h. Thomas*, 1925, Engelberg.

J. Pieper: *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas v. Aquin*, Mayence, 1871.

H. D. Noble, O. P.: *La conscience morale*, Paris, 1923, Les passions dans la vie morale, 1931.

Merkelbach, O. P.: *Summa Theologiae Moralis*, Paris, 1932-1933.

D. Prummer, O. P.: *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, 1915.

M. S. Gillet, O. P.: *Les actes humains.* Trad. fr. de la Somme de S. Thomas (éditions de la « Revue des Jeunes ») avec notes explicatives, 1926.

4) Ex historiographis:

De la Barre, S. J.: *La Morale d'après S. Thomas d'Aquin.*

Dom Lottin, O. S. B.: *Les eléments de la moralité des actes chez S. Thomas.* Louvain, 1920.

Et. Gilson, *S. Thomas d'Aquin*, in collect. « Les moralistes chretiens », Paris, 1925.

5) Ex oratoribus sacris:

Janvier, O. P.: *Conférences de Notre-Dame. Exposition de la morale catholique*, Paris, 1903-1924.

6) Inter recentiora opera his ultimis annis edita:

Dom Lottin, O.S.B.: *Principes de morale*, Louvain, 1947, 2 vol. *Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siécles*, 4 vol., Gembloux, Belgique, 1942-1949.

E. T. Toccafondi, O. P.: *Philosophia moralis generalis*, Roma, 1943.

P. Deman, O. P.: art. *Probabilisme* in « Dict. de Théol. Cathol. », t. 13, c. 147-619 et le récent volume *Prudence* dans la trad. fr. annotée de la Somme Théologique de S. Thomas (edition de la « Revue des Jeunes », Paris), notes doctrinales, environ 150 pp.

L. I. Fanfani, O. P.: *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, 3 vol., Roma, 1950.

Mgr. Antonius Lanza: *Theologia moralis*, XIV edit., 2 vol., Torino, Marietti, 1947.

M. Labourdette, O. P.: *Etudes critiques*, Principes de Morale (« Revue Thomiste », 1947, p. 562-576). — Théologie morale de S. Thomas. — Morales de la conscience et vertu de prudence (« Revue Thomiste », 1950, pagine 192-230).

J. Maritain: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1949.

INTRODUCTIO

DE NATURA THEOLOGIÆ MORALIS.

DE DIVISIONE THEOLOGIÆ MORALIS.

CLASSIFICATIO SYSTEMATUM ETHICÆ:

— Ethica empirica (Hedonismus et Utilitarismus)
— Ethica Kantiana. - Ejus critica
— Ethica stoicorum. - Ejus critica
— Ethica fideismi. - Ejus critica

CONCLUSIO GENERALIS

INTRODUCTIO

PROLOGUS GENERALIS IIae PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE

In hoc generali prologo S. Thomas determinat objectum et locum hujus partis sacrae theologiae, quae vocatur hodie theologia moralis. Ideo agendum est I° De natura theologiæ moralis, postea vero II° De ejus divisione.

I. DE NATURA THEOLOGIÆ MORALIS.

Legimus in prologo: « Quia, sicut Damascenus dicit (*Orth. fid.*, lib. II, c. 12, a princ.), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum;* postquam prædictum est de *exemplari,* scilicet de Deo et de his quæ processerunt ex divina potestate, secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus *imagine,* idest de homine secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem ».

Non potest magis ex alto considerari objectum theologiæ moralis; scilicet post considerationem Dei et ejus operationis liberæ, scilicet creationis, considerandum est de homine prout est ad imaginem Dei, etiam in suis operationibus liberis.

Jam quidem S. Thomas in I, q. 93 tractavit de homine ut est Dei creatura, ad imaginem Dei facta, et ostendit quod homo in sua anima et in suis facultatibus spiritualibus est *imperfecta Dei imago,* prout, sicut Deus, homo potest semetipsum intelligere et diligere, et sic in homine invenitur non solum imago naturæ divinæ, sed etiam trium personarum divinarum. Nunc autem S. Thomas ostendit quod homo, non solum in sua essentia et facultatibus superioribus, sed etiam in suis *operationibus* est ad Dei imaginem, prout hæ operationes sunt *liberæ,* sicut operationes Dei ad extra; et homo sic fit libere *perfectior Dei imago* quando non solum semetipsum cognoscit et diligit, sed quando ipsum Deum cognoscit et diligit, sicut Deus ipse se cognoscit et diligit. Et hic erit finis totius vitæ humanæ. Sed jam in terris sanctus differt ab homine vulgari prout in omnibus non solum *se,* sed *Deum* diligit. Propterea theologia moralis secundum hanc altam considerationem definiri potest: *scientia de imitatione Dei,*

aut de assimilatione magis ac magis perfecta hominis ad Deum: quae assimilatio fieri deberet etiamsi Deus incarnatus non fuisset, et quae perfectior nunc efficitur per imitationem Christi.

Ad complementum hujusce prologi danda est definitio magis scholastica theologiæ moralis, quæ invenitur in Iª, q. 1, a. 4 (Utrum sacra doctrina sit scientia practica). Dicitur: « Sacra doctrina est magis speculativa quam practica, quia principaliter agit de rebus divinis, quam *de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit* ». Et in prologo quaestionis secundæ primæ partis, S. Thomas dividens totam Summam ait: « 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo qui, secundum quod homo, est via nobis tendendi in Deum ».

Unde ex his omnibus erui potest definitio theologiæ moralis, scilicet: est *pars theologiæ quæ sub lumine revelationis tractat de actibus humanis seu moralibus, prout ordinantur ad finem supernaturalem*. Brevius: Est pars theologiæ directiva actuum humanorum ad finem supernaturalem.

Ex hoc apparet *differentia inter theologiam moralem et ethicam naturalem*. Ethica naturalis est scientia mere naturalis seu scientia directiva actuum humanorum ad finem ultimum naturalem, secundum ordinem rationis, et per se ordinatur solum ad finem naturalem, qui consistit non in visione beatifica Dei et amore supernaturali, sed in perfecta cognitione abstractiva Dei autoris naturae et in ejus naturali amore super omnia. Unde in ethica non agitur proprie de homine ut est ad imaginem Dei et Trinitatis, sed de homine ut est naturaliter cognoscibilis.

Praedicta definitio theologiæ ab omnibus admittitur, quamvis plures loco primorum verborum « est pars theologiæ » dicant « est scientia », ac si esset scientia distincta a theologia dogmatica. Sic occasione hujus prologi oritur quæstio.

Quæstio: *An theologia moralis sit scientia specifice distincta a theologia dogmatica.*

Status quæstionis. — Olim et quasi usque ad ætatem S. Thomæ, dogmatica et moralis, ut videbimus, erant quasi permixtæ. Sanctus Thomas clare distinguit eas prout de dogmatica tractat in Iª et IIIª parte suæ *Summæ*. Sed postea quidam theologi, ut Vasquez, dixerunt eas esse duas scientias distinctas, duos habitus scientificos. Et secundum hanc tendentiam theologia moralis, magis ac magis distincta a dogmatica, reliquit dogmaticæ quæstiones de gratia, de merito, de natura virtutum infusarum, et in fine sæpe nihil aliud est quam casuistica, quae, juxta nos, est solum inferior applicatio theologiæ moralis, sicut ascetica et mystica sunt altiores ejus applicationes. Regnum casuisticæ fuit a medietate sæculi XVII ad medietatem saeculi XIX.

Quæstio est igitur: An secundum S. Thomam dogmatica et moralis sint duæ scientiae distinctæ.

Respondetur negative. Hoc jam probatum est supra, Iª, q. 1, a. 3, ubi S. Doctor ostendit *theologiam esse unam scientiam et non plures.* Quod sic probat: Unitas scientiæ sumitur ex unitate utriusque objecti formalis *quod* et *quo,* sicut diversitas scientiarum sumitur ex diversitate objecti formalis. Atqui omnia quæ tractantur in theologia pertinent ad unum et idem objectum formale *quod* et sub eodem lumine *quo.* Etenim *objectum formale quod* seu *subjectum* est unum, scilicet *Deus sub ratione Deitatis*: nam sacra theologia non tractat de creaturis nisi relate ad Deum per revelationem cognitum, scilicet ad Deum principium et finem omnium.[1] Pariter *objectum formale quo* seu lumen sacræ theologiæ est unum, scilicet *revelatio virtualis,* seu ratio conclusiones deducens ex veritatibus revelatis.

Sic ait S. Thomas, I, q. 1, a. 4: « Sacra doctrina, una existens, se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, *propter rationem formalem* quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia: unde *licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra doctrina comprehendit sub se utramque,* sicut Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit ».

Unde theologia dogmatica et theologia moralis sunt solum *duæ partes, duo rami ejusdem scientiæ.* In duobus enim, sub eodem lumine revelationis virtualis, semper consideratur Deus, sive in se, sive ut causa efficiens et exemplaris, sive ut finis ultimus ad quem tota vita nostra ordinatur.

Deus autem sub ratione intima et eminentissima *Deitatis* est supra *ens* (objectum metaphysicæ) et supra *bonum* morale (objectum ethicæ); sicut lumen revelationis virtualis est supra lumen metaphysicæ et lumen ethicæ. In hoc apparet mirabilis hierarchia scientiarum; et quodammodo, ut dicebat Dionysius, ea quæ sunt divisa in inferioribus, sunt unita in superioribus. Sacra theologia est in nobis quasi « impressio scientiæ Dei » quæ simul est speculativa et practica. Est autem scientia subalternata non philosophiæ et historiæ, sed scientiae increatæ Dei et beatorum (I, q. 1, a. 2).

Unde distinguere theologiam dogmaticam et theologiam moralem tamquam duas scientias, est non amplius considerare elevationem et simplicitatem earum objecti formalis *quod* et *quo.* Est igitur quaedam tendentia *materialistica,* quæ eo magis apparet quo magis distinguitur a dogmatica theologia moralis, quæ in fine reducitur ad casuisticam, in qua fere nihil remanet de altitudine magnæ theologiæ moralis de qua agitur in hac IIª parte.

[1] Semper Deus consideratur; sed vel Deus in se unus et trinus, vel Deus creator, vel Deus ultimus finis, vel Deus legislator, vel Deus auctor gratiæ et virtutum, vel Deus incarnatus et Redemptor et causans gratiam per sacramenta. Sacra theologia omnia considerat *sub ratione Dei,* sicut visus omnia sub ratione *coloris,* sicut mathematica omnia sub ratione *quantitatis,* sicut metaphysica omnia considerat sub ratione *entis,* et ethica sub ratione *boni moralis.*

Ex quibus duo corollaria deducuntur:

1um Corollarium: Partes theologiæ sunt ad invicem sicut *partes integrales* physicæ scilicet mechanica, hydrostatica, hydrodynamica, acoustica, optica, thermodynamica. Sic habetur divisio sacræ theologiæ, ut appareat ejus unitas, nonobstante distinctione inter theologiam positivam et systematicam, ac inter theologiam dogmaticam et moralem.

- S. THEOLOGIA
  - *positiva*
    - *biblica*, colligit veritates revelatas in sensu litterali S. Scripturae.
    - *patristica*, exponit doctrinam Patrum, quorum unanimis consensus praebet theologo argumentum certum, ut testimonium traditionis.
    - *symbolica*, colligit critice symbola fidei, definitiones et declarationes Ecclesiae de rebus fidei et morum.
  - *systematica seu scholastica*
    - *dogmatica:* de rebus credendis, circa Deum, creationem, Incarnationem, Redemptionem, sacramenta et Novissima.
    - *moralis* (de actibus humanis eorumque principiis relate ad finem supern., de gratia, de virtutib., de donis) sub qua:
      - *mystica*
      - *ascetica*
      - *casuistica*

Breviter dicendum est de applicationibus theologiæ moralis, quæ quodammodo ab ea distinguuntur, scilicet de Casuistica, Ascetica et Mystica:

Theologia Moralis versatur circa leges vitæ christianæ, circa naturam virtutum, donorum et peccatorum. Sed remanet in universali, quia non descendit ad particularia, sicut prudentia.

Casuistica est ejus applicatio ad solutionem casuum conscientiæ, prout in tali casu adest obligatio sub gravi aut sub levi. Sic est potius, ut apparet, ad peccatum vitandum quam ad virtutem exercendam. Sed casuistica non videtur esse quid per se distinctum a prudentia; nam perfecta conscientia recta et certa est actus prudentiæ.

Ascetica docet viam perfectionis christianæ pro incipientibus et proficientibus, scilicet proponit motiva et media practica purificationis activæ a peccato et progressus virtutum.

Mystica docet quomodo ad vitam unitivam perveniant animæ et in illa progrediantur, præsertim per purificationes passivas et contemplationem, sub influxu donorum Spiritus Sancti. Tractat etiam secundario de gratiis extraordinariis quæ non raro altissimam unionem contemplativam comitantur (cf. in fine II^{ae}-II^{ae}: de contemplatione et de gratiis gratis datis). Sic ad perfectionem caritatis et contemplationem mysteriorum ducens, theologia moralis in suo fine, scilicet in theologia mystica, attingit objectum dogmaticæ et medullam S. Scripturæ et Traditionis, seu verbi Dei, ex quo procedit tota theologia. Sic principium et finis coincidunt; perficitur circulus sacræ doctrinæ et mirabiliter servatur ejus unitas.

Jus canonicum autem est de foro externo, seu de gubernio externo Ecclesiæ.

2um Corollarium: *Aliquis non potest profunde cognoscere theologiam moralem et a fortiori theologiam mysticam quin profunde cognoscat dogmaticam*, v.g. circa prædestinationem et gratiam. Cultura specialis studii, seu specializatio ut dicitur, maxime utilis est in scientiis inferioribus, ut sunt mathematica, physica, biologia, sed potest esse periculosa in suprema scientia quæ est maxime una.

Dubium oritur legendo hunc prologum, scilicet *de loco theologiæ moralis in Summa Theologica*: quare S. Thomas eam posuerit inter duas partes dogmaticas. Manifestum est quidem quod poni debet post tractatum de Deo uno et trino ac de Deo creante, sed *quare ponitur ante tractatum de Verbo Incarnato et Redemptore?* Melius fuisset, ut quidam dicunt, sicut in Catechismo tridentino, tractare primo de tota dogmatica et postea de morali, quia theologia moralis docere debet non solum imitationem Dei, sed imitationem Christi.

Ad hoc respondendum est: 1° S. Thomas speculative procedens, debet tractare de his quæ sunt necessaria tum in ordine increato, tum in ordine creato secundum ipsam naturam intellectualem creatam relate ad Deum consequendum, antequam tractet de magno facto contingenti Incarnationis redemptricis; nam, juxta eum, si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset; scilicet motivum Incarnationis est motivum misericordiæ quæ supponit nostram miseriam (III, q. 1, a. 3); et ideo etiamsi Deus incarnatus non fuisset, existeret tamen *lex moralis*, et Deus potuisset creare angelos et homines, *in statu gratiæ*, scilicet cum lege supernaturali absque decreto Incarnationis; ideo est aliquid necessarium in re morali, sive naturali, sive supernaturali, hoc fundatur in nostra natura per gratiam elevata. Imo hæ veritates necessariæ de fine ultimo, de actibus humanis, de gratia, de virtutibus in genere et in specie, de peccato, *praesupponuntur a notione Redemptionis a peccato.*

2ª *Insuper ad tractandum de virtutibus in Christo*, oportet cognoscere primo quid sit virtus et quænam est natura cujuslibet virtutis. Sic Magister Sententiarum, quia non fecit specialem partem moralem, debebat tractare de virtutibus nostris occasionaliter in tractatu de Christo. Unde non mirum est quod speculative procedens S. Thomas tractaverit 1° de Deo, 2° de motu rationalis creaturæ ad Deum, 3° de Christo, qui ut homo est via nostra ad Deum (Et agendo de sacramento pœnitentiæ, tractat de virtute paenitentiæ necnon de gratia christiana ut sic, et de cruce portanda in spiritu pænitentiæ. Hoc ostendit quod dogmatica et moralis non sunt duae scientiae distinctæ. Sed *pratice*, potius quam speculative, procedendo, convenit exponere theologiam moralem post totam dogmaticam; ita est in Catechismo Concilii Tridentini.

II. DE DIVISIONE THEOLOGIÆ MORALIS.

Haec divisio continetur præsertim in prologo nostræ quaestionis primæ, et partim in prologo quæstionis sextae, ubi clare distinguntur consideratio moralis *in universali* (scilicet de actibus humanis et principiis eorum in genere) et consideratio moralis *in particulari* (scilicet de diversis virtutibus in particulari). Pariter multi auctores hodie dividunt theologiam moralem in *generalem* et *specialem*. Ut melius appareret haec divisio, S. Thomae discipuli diviserunt IIam Partem *Summæ* in Iam.IIae et IIam.IIae ut facilius darentur referentiæ.

Initio vero prologi Iae questionis S. Thomas dat rationem divisionis dicendo : « *Ex fine oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur in finem* ». Ideoque considerandum est primo *de fine ultimo* totius vitæ humanæ, prout finis est prior in intentione et ultimus in executione, et postea agendum est de mediis ad finem, 1° de mediis *in universali* (a q. VIa ad finem Ia-IIae), et 2° de mediis *in particulari* (in IIa-IIae).

Tota haec divisio cum principalioribus subdivisionibus sic scribi potest :

- **De ultimo fine**
  - De fine ultimo in communi, q. 1.
  - De Beatitudine, qq. 2-5.
- **De actibus humanis in universali**
  - de ipsis actibus humanis
    - *propriis hominum* psychologice et moraliter
      - in genere
        - de voluntario et involuntario.
        - de circumstantiis actuum humanorum.
      - in speciali
        - circa finem (velle, intendere, frui).
        - circa media (consensus, electio, imperium, usus).
        - de moralitate horum actuum.
    - communibus animalibus, scil. *de passionibus*
      - in genere
        - de eorum subjecto, differentia, bono et ordine.
      - in speciali
        - in concupiscibili: amor, odium, desiderium, gaudium, tristitia.
        - in irascibili: spes, desperatio, timor, audacia, ira.
  - de principiis eorum
    - de principiis intrinsecis
      - de habitibus in generali.
      - de virtutibus et donis.
      - de vitiis et de peccatis.
    - de principio extrinseco, scil. de Deo
      - *per legem* instruente
        - de lege in communi ; de lege naturali
        - de lege antiqua V. Test.
        - de lege nova N. Test.
      - *per gratiam* adjuvante
        - de ipsa gratia (necessitas, essentia, divisio).
        - de ejus causa.
        - de ejus effectibus.

- **De actibus humanis in particulari**
  - de tribus virtutibus theologicis ac de donis correlativis.
  - de quatuor virtutibus cardinalibus de virtutibus annexis et donis
  - de statibus vitæ, præsertim de statu perfectionis et de gratiis gratis datis.

Hic mirabilis ordo est perfecte methodicus et scientificus.

Comparatio hujus divisionis S. Thomæ cum divisione praecedentium auctorum et cum divisione subsequentium et hodiernorum.

Brevis conspectus historiæ theologiæ moralis.

(cfr. P. Prummer, P. I, p. 11 ; Mekelback, *Revue des Scienc. Philos. et Theolog.*, mense aprili 1926, p. 185).

In ipsa S. Scriptura doctrina moralis invenitur praesertim in Decalogo pro Veteri Testamento et in Sermone supra montem (Matth., V, VI, VII ; Luc., VI, 20-49). In hoc enim sermone Jesus Christus proponit in tota sua altitudine novam legem amoris quæ perficit antiquam legem timoris (cf. quoad comparationem S. Thom., *de lege*, Ia-IIae, q. 107. Notat S. Doctor quod lex nova perficit legem antiquam prohibendo etiam actus mere internos, v.g. contra caritatem aut castitatem aliasque virtutes, et valde commendat puritatem intentionis, ut homines melius perveniant ad finem supernaturalem, scilicet : « *Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est* » ; non solum sicut angeli, sed sicut Pater coelestis, quia homines acceperunt participationem non naturæ angelicæ, sed naturae divinae).

Apud Patres theologia moralis invenitur praesertim in eorum commentariis in Decalogum, in Sermonem supra montem, in Evangelium in genere et in Epistolas S. Pauli. Scribuntur etiam diversa opera, sed potius particularia de tali officio aut de hac vel illa virtute. Si vero sermo est de tota doctrina morali christiana, hoc fit non modo scholastico, sed potius modo oratorio et ascetico. Ita Clemens Alexandrinus, qui scripsit « Pedagogus » et « Stromata » ; Tertullianus, nimis rigidus, non satis distinguens inter præcepta et consilia ; S. Cyprianus, Lactantius ; Patres Græci Cappadoces ; postea S. Ambrosius in « De officiis » ad instar libri Ciceronis, sed modo altiori. S. Augustinus tractavit præsertim de tribus virtutibus theologicis et de castitate ac de matrimonio. S. Gregorius Magnus, in 45 libris *Moralium* et *in Job* dat amplissimum tractatum moralem ; sed non modo scholastico, exponit enim allegorice librum Job. Per totum Medium Aevum hoc opus fuit primarius fons ex quo scriptores ascetici hauserunt opera sua.

Primus liber scholasticus fuit opus S. Joannis Damasceni, sæc. viii, *De fide ortodoxa.* Est prima Summa. In ipsa sunt tres

partes: 1° Introductio philosophica in qua quæritur quid philosophi pagani invenerint: 2° Hæreses, quarum conspectus generalis exponitur: 3° Fides orthodoxa. Ista tertia pars tractat: 1) de Deo, 2) de creaturis, 3) de Christo et de sacramentis. Unde agitur paresertim de theologia dogmatica; theologia moralis quasi obiter tractatur.

Ita fuit usque ad S. Thomam, ut facile est videre considerando divisionem Sententiarum Petri Lombardi, quæ fuerunt liber in scholis explicatus usque ad initium sæculi XVI. Hæc divisio Sententiarum sequitur divisionem III^ae^ Partis operis S. Joannis Damasceni.

Quoad generalem divisionem Sententiarum Petri Lombardi animadvertendum est quod hæc divisio notabiliter differt a divisione postea proposita a S. Thoma.

Generalis quidem divisio *Sententiarum* Petri Lombardi fit per respectum ad voluntatem humanam; unde videtur esse divisio theologiæ moralis, et tamen non fit pars specialis pro theologia morali, quæ semper miscetur dogmaticæ et quasi obiter tantum tractatur.

Petrus Lombardus sic dividit opus suum, secundum divisionem inter duos actus voluntatis qui sunt *uti* et *frui*. *Uti* seu usus est actus voluntatis respectu præsertim rerum inferiorum, in quantum utimur eis; *frui* vel fruitio est gaudium præsertim de bono supremo:

1° De rebus quibus *fruendum* est, scilicet quæ nos beatos faciunt nempe *de Deo Uno et Trino* (1, I).

2° De rebus quibus *utendum* est ad beatitudinem consequendam, scilicet *de creaturis* quæ sunt in mundo (1, II).

3°De rebus quibus *fruendum* et *utendum*, scilicet *de Humanitate Christi* (1, III), *de sacramentis*, de auxilio angelorum et sanctorum (1, IV).

Sic I^us^ Liber Sententiarum tractat **de Deo,** et quidem 1) *de Trinitate* (d. 1-34) 2) de Præscientia et voluntate Dei (d. 34-48).

II^us^ Liber Sententiarum tractat **de creaturis,** et quidem de creatione, de angelis (d. 1-11), de opere sex dierum (d. 12-15), de homine in statu innocentiæ et de peccato primi hominis (d. 16-23); de gratia hominis ante peccatum et occasionaliter de virtute et merito (d. 24-29) de peccato originali (d. 30-34), et occasionaliter de peccato in genere et *de actibus volutatis* (d. 35-44).

III^us^ Liber Sententiarum tractat **de Christo et de gratia Christi,** et, agendo de virtutibus Christi, quasi occasionaliter tractatur de fide (d. 23-25), de spe (d. 26), de caritate (d. 27-32), de quatuor virtutibus cardinalibus (d. 33), de septem donis (d. 34-35), de decem mandatis (d. 37), de mendacio et perjurio (d. 38-39), de lege antiqua et de lege nova (d. 40).

IV^us^ Liber Sententiarum tractat **de Sacramentis** omnibus et de Novissimis; de coelo, de purgatorio et de inferno.

Unde in hac divisione theologia moralis est partim in tractatu de primo homine, partim in tractatu de Christo, partim in tractatu de sacramentis.

Post Petrum Lombardum *Alexander Alensis* scripsit Summam secundum eandem divisionem: I°de Deo, II° de creaturis, III° de Christo, IV° de sacramentis. Unde res morales adhuc tractantur quasi obiter, occasione rerum dogmaticarum, magis tamen distincte quam in Sententiis: est quidam progressus, sed adhuc valde imperfectus.

Unde S. Thomas vere in hoc innovavit, et hoc saltem *dupliciter* I° In parte dogmatica considerat *prius* Deum, non relate ad nos ut summum bonum nostrum quo fruendum est, sed *Deum in se,* ut primum Ens, in sua natura, in suis tribus personis et in suis operibus. « Ens enim est simpliciter prius quam bonum » (I, q. 5, a. 2), quia bonum fundatur in ente, cujus est proprietas; est enim ens perfectum et appetibile: bonitas autem non est vera nisi fundetur in ente vero.

II° S. Thomas, quia instituerat commentarium Ethicæ Aristotelis, tractat in *parte speciali* suæ *Summæ de rebus moralibus,* et hoc non amplius modo oratorio sicut in homeliis aut in exhortationibus asceticis, sed methodo scientifica seu speculativa. Sic dat vera principia theologiæ casuisticæ, asceticae et mysticae. Haec methodus jam apparet in divisione totius hujus II^ae^ Partis, scilicet 1° *Moralis generalis,* et 2° *Moralis specialis.*

Semper metodice transit a generalioribus ad particularia; quod non fecerat Petrus Lombardus tractans de fide occasione hujusce quæstionis: an fuerit fides in Christo.

Unde historici merito dicere possunt cum Mauritio de Wulf (*Histoire de la Philophophie au Moyen-Age,* p. 420) quod primus inter scholasticos S. Thomas ædificavit super bases aristotelicas completum systema ethicæ scholasticæ. Et non solum ethicae individualis, sed ethicæ socialis etiam, ut apparet non solum in *Commentario Politicorum librorum* Aristotelis, sed in ipsa *Summa,* scilicet in tractatibus de justitia, ubi agitur de justitia legali seu sociali, quae leges observat, et in tractatu de prudentia politica, oeconomica et militari (II-II^ae^, q. 50).

Haec pars socialis hodie evolvi debet.

Sic satis apparet quanta fuerit in hoc innovatio S. Thomae. Quae tamen innovatio non fuit revolutio: *Summa* enim est fructus normalis procedens ex unione traditionis cum philosophia perenni, quae methodum praebet ad scientifice procedendum in rebus fidei et morum.

Et tamen hæc magna innovatio non transiit in scholas nisi initio sæculi XVI. Nam usque ad finem sæculi XVI etiam in Ordine Prædicatorum liber expositus in scholis fuit semper liber Sententiarum Petri Lombardi, ut apparet ex commentariis in Sententias scriptis a Capreolo usque ad Soto, tempore Concilii Tridentini.

Cajetanus et Kölin primi scripserunt commentaria in *Summam Theologicam* S. Thomae. Felix haec innovatio non solum lente processit in scholis, sed nondum plene transiit in studia classica, ut facile videre est considerando breviter historiam theologiae moralis post S. Thomam.

Saeculo XIII S. Raymundus de Pennafort scripsit Summulam pro confessariis, scilicet casuisticam. Plures alii scripserunt similes *Summulas casuisticas.*

Saeculo XIV et XV floruit theologia moralis et theologia mystica. S. Antoninus, O. P., archiepiscopus florentinus, scripsit *Summam Theologiae Moralis,* non semper sequens doctrinam S. Thomae, et magis ascetice procedit. Utile esset studium comparativum instituere inter S. Antoninum et S. Thomam.

Eadem aetate coluerunt *mysticam* Magister Eckart, Tauler, Suso, Gerson, Thomas a Kempis. Sic paulatim apparuerunt tres applicationes theologiae moralis, scilicet casuistica, ascetica, mystica.

Saeculo XVI Libri Sententiarum Petri Lombardi removentur a scholis, et loco illorum explicatur *Summa* S. Thomæ: ita Cajetanus, qui scripserat etiam *Summulam peccatorum* seu casuisticam. Item postea commentaverunt IIam Partem *Summae Theologicae* Victoria, Medina, Dominicus Soto, Petrus Soto, Ledesma, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Suarez, Lugo, Gonet, Alexander Natalis, Billuart. Plures ex illis, ut Billuart, conjungunt scholasticam cum casuistica; alii distinguunt duos cursus, ut Salmanticenses. Inter thomistas Concina et Patuzzi vehementer impugnaverunt probabilismum. Plures alii etiam ex diversis Ordinibus religiosis et e clero saeculari commentaria scripserunt in *Summam* S. Thomae.

Sed a medio sæculo XVII ad medium sæculum XIX praevaluit casuistica. Nam reliquuntur a pluribus hac aetate omnes quaestiones proprie doctrinales de fine ultimo, de actibus humanis, de fundamento moralitatis, de natura legis, de natura virtutum et donorum Spiritus Sancti, de statibus hominum, et plures fere exclusive tractant de lege practice considerata, longius de conscientia, de conscientia probabili, et, pro qualibet virtute, post enuntiationem quorumdam principiorum, ponuntur casus conscientiae, ad determinandum in casu particulari quid est obligatorium sub gravi vel sub levi. Sic theologia moralis fit potius *scientia de peccatis vitandis* quam de virtutibus exercendis et perficiendis. Unde hæc theologia mere casuistica caret efficacia ad movendum homines ad bonum. Unde hoc momento theologia moralis declinat et sæpe ad laxismum descendit. Insuper ascetica et mystica, in tali conceptione, non habent amplius fundamentum doctrinale. Ideo plures scribuntur libri ascetici et mystici sine ullo valore doctrinali.

Inter hos casuistas citandi sunt Escobar, Laymann, Busenbaum, etc.

Hac aetate, scilicet saeculo XVIII, prodiit a Deo missus ad sanandam casuisticam a suis defectibus princeps moralistarum modernorum, S. Alfonsus de Ligorio, Doctor Ecclesiae, Fundator Congregationis SS. Redemptoris. Multa opera, praesertim ascetica, scripsit. Opera ejus moralia omnibus notissima sunt et valde laudata sunt a Summis Pontificibus. Inter ista sunt: *Theologia moralis, Homo apostolicus, Praxis confessarii.* Modo minus speculativo et magis practico procedit quam S. Thomas, et aequiprobabilismum excogitans sanavit casuisticam a defectibus probabilistarum et laxistarum.

Postea autem in scholis elementariis uniuntur methodus scholastica et methodus casuistica, cum quibusdam applicationibus asceticis. In Universitatibus autem fiunt generaliter duo cursus distincti: unus modo scholastico, alter magis practicus, modo casuistico. Nunc vero instituuntur etiam cursus distincti theologiae ascetico-mysticae.

In fine saeculi XIX cum Leone XIII quasi resurrexit thomismus. Ideoque multi auctores diviserunt theologiam moralem fere sicut S. Thomas. Sed influxus defectuum casuisticae nimis adhuc remanent in pluribus. Saepius enim a theologia morali hodie tolluntur multae quaestiones doctrinales de actibus humanis, de fundamento moralitatis; tolluntur tractatus de passionibus, de habitibus in genere, de gratia, de natura virtutum infusarum et donorum Spiritus Sancti. Tractatus autem de gratia et de virtutibus infusis sæpe remittuntur ad dogmaticam. Ad quod dicendum est: Si theologia moralis non tractat de natura virtutum, de natura meriti, quomodo potest scientifice explicare actus humanos salutares per respectum ad ultimum finem supernaturalem? Scientia debet esse cognitio rerum per causas; et causae actuum salutarium et meritoriorum sunt virtutes infusæ quarum natura exacte cognosci debet. In multis vero manualibus theologiæ moralis sic proceditur: 1° de fine ultimo, 2° de actibus humanis, 3° de legibus, 4° de conscientia, 5° de peccatis, 6° brevissime de virtutibus in communi; postea instituitur tractatio de theologia morali speciali in qua agitur de tribus virtutibus theologicis et de quatuor virtutibus cardinalibus, non tamen determinando naturam harum virtutum sed nimis *breviter exponendo earum necessitatem,* et praesertim vitanda peccata contra quamlibet. His annectitur moralis pars tractatus de sacramentis.

Unde nondum perfecte pervenit doctrina moralis S. Thomae in omnibus scholis ordinariis.

Dubium 1um: Quare S. Thomas posuerit suam theologiam moralem inter duas partes dogmaticas et non post totam dogmaticam.

Responsum est supra, agendo de natura theologiæ moralis, in fine.

Dubium 2um: Utrum sit praeeligenda divisio theologiae moralis secundum diversas virtutes theologicas et morales, an secundum diversa Decalogi praecepta.

Respondetur: S. Thomas longius tractat de praeceptis in tractatu de lege et post quamlibet virtutem. Ipse merito praeelegit divisionem secundum virtutes 1° quia scientia differt a cognitione vulgari prout est cognitio rerum per causas proprias. Causae autem propriae actuum humanorum sunt virtutes sive acquisitæ sive infusæ, ex quibus actus procedunt ut oportet, quando oportet, prompte et delectabiliter. 2° Sic clarius apparent *diversae functiones organismi spiritualis* secundum hierarchiam virtutum. 3° *Habetur fundamentum asceticæ et mysticæ* quae tractant de progressu harum virtutum secundum viam purgativam, illuminativam et unitivam.

Objicitur: Sed præcepta sunt causa actuum humanorum.

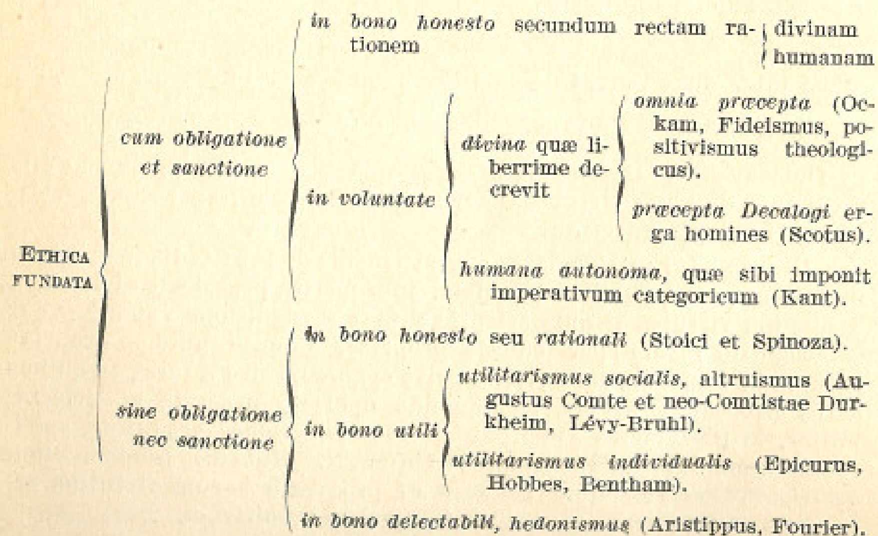
Respondetur: Praecepta sunt actuum humanorum causae *regulativæ*, non vero productivæ. Insuper plura praecepta Decalogi sunt negativa, v.g. *Exod*, XX, 4: *Non habebis deos alienos*. Non facies sculptile, non occides etc. Propterea S. Paulus dicit de littera legis: « *Littera occidit, spiritus vivificat* » (II *Cor.*, III, 6); idest ut ait S. Thomas in hunc locum: « Lex sine spiritu interius imprimente legem in corde, est *occasio* mortis », quia tunc cognoscimus ex præcepto quid faciendum est et non facimus (cf. I-II^{ae}, q. 106, a. 1, Utrum lex nova sit scripta an indita).

Unde secundum hanc divisionem theolgia moralis per *praecepta Decalogi* (quando præsertim non satis ostenditur altitudo duorum præceptorum amoris Dei et proximi) est magis directe scientia de peccatis vitandis quam de virtutibus exercendis. Vitium autem definiri debet per oppositum ad virtutem, sicut tenebrae per oppositum ad lucem, et non e converso. Denique in Decalogo sunt per respectum ad Deum præcepta religionis, sed non directe præcepta fidei, spei et caritatis, quæ alibi sunt v.g. in *Deuteronomio*, VI, 5. Hæc sufficiunt quoad naturam et divisionem thelogiæ moralis.

CLASSIFICATIO SYSTEMATUM ETHICÆ.

Antequam transeamus ad explicationem articulorum S. Thomæ de fine ultimo, valde utile est, ut appareat momentum et actualitas hujusce doctrinæ, prius instituere classificationem diversorum systematum ethicæ naturalis secundum gradationem ascendentem.

Varia systemata distinguuntur ex parte fundamenti.



CRITICA GENERALIS HORUM SYSTEMATUM.

Critica generalis. — Hæc systemata, uno excepto, juxta traditionem sunt falsa; et falsa in eo quod negant potius quam in eo quod affirmant; quia non considerant nisi aliquam partem realitatis moralis, alias partes vero negant. Dum e contra Aristoteles et multo melius postea S. Thomas intendunt omnes partes seu omnes aspectus realitatis moralis amplecti et conciliare. Propterea ethica thomistica aliis ethicis opponitur sicut universale opponitur particulari et sicut doctrina catholica opponitur haeresibus: haeresis enim significat electionem alicujus partis veritatis tantum, rejiciendo aliam partem vel alias.

Quod revera ita sit, apparet ex sola consideratione hujus classificationis. Etenim *hedonismus* non considerat nisi bonum delectabile; *utilitarismus* nisi bonum utile, non vero bonum honestum, quod est bonum secundum se independenter etiam a delectatione vel utilitate consequenti, ut vitare mendacium et veritatem dicere etiamsi sequatur mors. *Kant* considerat quidem obligationem, sed non admittit fundamentum ejus objectivum in bono objectivo, praesertim in bono supremo ad quod voluntas nostra essentialiter ordinatur a lege aeterna. Alii, ut *Spinoza*, admittunt hanc ordinationem voluntatis nostrae ad bonum rationale (seu honestum) etiam supremum, sed modo pantheistico, negando obligationem et liberum arbitrium. *Fideistae*, ut Ockam, admittunt obligationem moralem, sed rejiciunt ejus fundamentum necessarium et immutabile in natura divina et in nostra, declinant ad contingentismum absolutum, ac si non esset nisi lex positiva contingens, et sic pervenitur ad positivismum theologicum, scilicet ad negationem legis naturalis immutabilis.

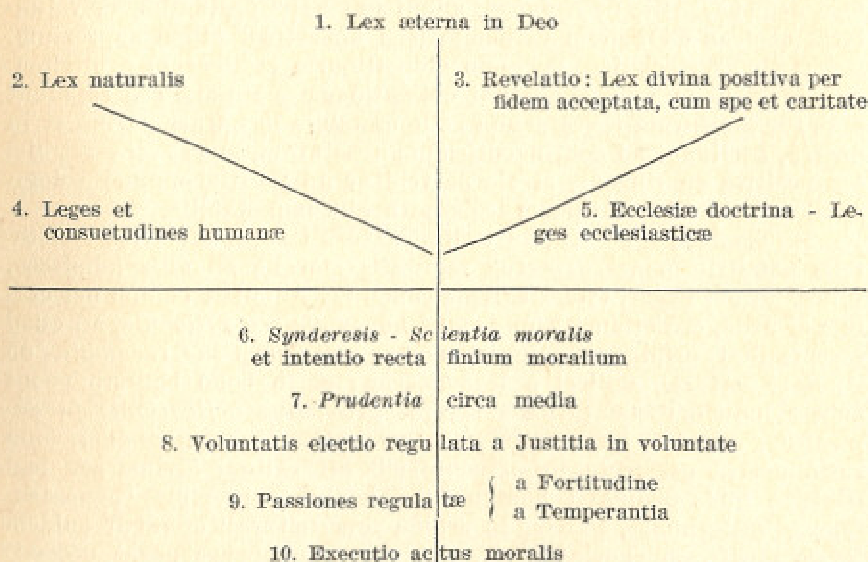
S. Thomas, e contra, in ordine naturali secundum vias Aristotelis admittit omnes aspectus realitatis moralis ab aliis admissos, ullum horum negat, et eos egregie conciliat. Admittit bonum delectabile et utile, sed etiam altius *bonum honestum seu rationale*, ad quod essentialiter ordinatur voluntas nostra seu *appetitus rationalis ab Auctore naturæ*, scilicet a lege æterna; et in bono honesto prout subest judicio rectæ rationis invenit *proximum obligationis fundamentum*. Affirmat etiam *fundamentum obligationis supremum*, quia ratio nostra est recta prout conformis est rationi divinæ seu legi æternæ, quae ordinavit hominem ad bonum supremum cognoscendum et diligendum. Pariter in ordine supernaturali admittit quidem legem positivam contingentem, sed non propter hoc negat necessitatem legis naturalis ad supernaturalia elevatae, et virtute cujus debemus necessitate medii ad salutem *ex natura rei* et non solum necessitate præcepti Deum cognoscere, supra omnia diligere eique servire ad vitam æternam consequendam. Hæc est prima catechismi linea. Cf. S. Thomam, I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 2: de valore principii « *bonum est faciendum et malum vitandum* », ut est *principium per se notum*.

Sic etiam apparet non solum altitudo, sed etiam *universalitas* ethicæ naturalis et Theologiæ moralis S. Thomae, prout sub lumine

Revelationis rationabiliter explicat per quatuor causas realitatem moralem seu actus humanos.

Materia regulanda est activitas humana etiam sensitiva prout subest imperio rationis. *Forma* est ipsa moralitas actuum seu relatio transcendentalis actus ad regulam morum, seu conformitas ad regulam morum (cf. LEHU, *Ethica*, p. 77). *Causa efficiens* est duplex, nempe *directiva et productiva*. Causa vero efficiens directiva est et ipsa duplex, *scilicet suprema*, quæ est *lex æterna;* et *proxima*, quæ est *recta ratio fide illustrata*. Causa vero efficiens productiva est et ipsa duplex, nempe *radicalis*, quæ est *natura per gratiam elevata*, et *proxima*, quæ est *virtus acquisita* et *v. infusa*. Causa vero finalis, seu finis ultimus est Bonum supremum super omnia diligendum *propter se*, et non solum propter delectationem quæ ex ejus possessione habetur, vel utilitatem consequentem, cf. II^{a}-II^{ae}, q. 27, a. 3. Denique distinguuntur finis ultimus naturalis (Deus naturaliter cognoscibilis et diligendus ut auctor naturæ) et finis supernaturalis (Deus clare visus et diligendus ut auctor gratiæ). Cf. *de Veritate*, q. 14, a. 2; q. 27, a. 2; *Summa theol.*, I^{a}, q. 23, a. 1, q. 12, a. 4; I^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 5.

Brevior synopsis potest sic proponi.



S. Thomas admittit et recte subordinat hæc omnia principia actus moralis. E contra, *naturalismus* negat revelationem et doctrinam Ecclesiæ: *positivismus* negat insuper legem naturalem, servando solum leges humanas et consuetudines: *Kant* negat valorem ontologicum rationis, servando solum postulata indemonstrabilia rationis practicæ cum autonomia voluntatis. Vide paulo infra criticam utilitarismi et Kantismi.

Quidam intellectualistæ non satis admittunt influxum *rectæ voluntatis* ad formationem conscientiæ, quam volunt modo mere intellectuali determinare. In hoc apparet inefficacia « systematum probabilitatis ». S. Thomas tenet, e contra, quod verum intellectus practico-practici est non per conformitatem ad rem, sed per conformitatem ad appetitum rectum (I^{a}-II^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3um): v.g. ad determinandum justum medium rationis in temperantia, fortitudine, humilitae, mansuetudine. Hoc primo aspectu videtur esse concessio subjectivismi aut pragmatismi, sed revera est profunda intelligentia conditionum activitatis moralis (cf. WORONIECKI, *Revue thomiste*, Oct. 1921, p. 323, 329; *La catholicité du Thomisme*).

Sic jam apparet in hac synthesi ethicæ thomisticæ quod omnia moralitatis elementa secundum quatuor causas coadunantur. Unde hæc doctrina non est *particularista* sicut alia systemata, sed est *universalis*, omnia complectens. Sic apparet ut vera explicatio et explicitatio sensus communis seu rationis naturalis, quæ hæc omnia elementa jam admittit, sed ea ordinare modo scientifico nescit. Insuper ex hoc apparet quare Ecclesia magis ac magis doctrinam S. Thomæ aliis præeligit, quia est doctrina non particularis, sed universalis [1].

Brevis critica particularis prædictorum systematum, seu potius indicatio locorum S. Thomæ, ubi invenitur eorum confutatio vel confutationis fundamentum.

Procedimus secundum gradationem ascendentem a systematibus infimis scilicet ab empiricis.

1° **Ethica empirica** ea est quæ bonum delectabile non transcendit (hedonismus), vel bonum utile sive individuale, sive generale (utilitarismus) tantum considerat.

Hedonismus (ἡδόνη, delectatio) fundatur solum in bono delectabili. Et juxta ipsum delectatio est motivum et regula actuum humanorum in hoc sensu quod « bonum sensibile est faciendum et malum nocivum vitandum » ut faciunt animalia bruta. Aliis verbis: homo factus est ad delectationem habendam. Sic in antiquitate putaverunt Aristippus et inter modernos Fourier, socialista, qui scripsit de physica passionum seu de attractione passionum, sicut alii scribunt de physica coeli et de attractione astrorum. Aliquid simile apud Fichte invenitur qui dicit: *Diliges te super omnia et alios homines propter te*. Est cynicus egoismus, fundatus in identificatione

[1] Quidam scotistæ aut molinistæ aut suareziani dicunt quod timendum est ne Ecclesia paulatim fiat thomista, semper S. Thomam summis laudibus extollendo. — Respondendum est cum P. H. Woroniechi, *loc. cit.*, quod Catholicismus non fit thomismus, sed *thomismus est catholicus:* propterea ab Ecclesia praeeligitur. Thomismus est catholicus quia est universalis synthesis, ullum aspectum realitatis negans, sed omnes concilians sub una suprema notione *Dei auctoris salutis;* non vero sub notione particulari libertatis humanæ, ut facit molinismus, aut alia notione simili. S. Theologia est scientia non de libertate humana, sed de Deo, et ideo in ea omnia subordinari debent ideæ Dei auctoris ordinis naturalis et ordinis supernaturalis.

hominis cum Deo. Sed Deus potest sese diligere super omnia quia est summum bonum; homo autem non sic (cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, III, Liber II^{us}, c. I, art. 3).

Utilitarismus paulo altius fundatur, nempe in bono utili.

Utilitarismus individualis fundatur in utilitate individuali, cui convenit quibusdam nocivis delectationibus renuntiare, ad perveniendum ad vitam tranquillam et securam. Ita in antiquitate plures sophistæ, qui secundum opportunitatem momenti argumentabantur vel pro vel contra quamlibet thesim. Ita etiam *Epicurus*, qui ad utilitatem individualem dicebat modum servandum esse in passionibus inter excessum et defectum. Et affirmabat virtutem esse *in medio*, non tamen ut dicebat Aristoteles, scilicet propter amorem ipsius virtutis et boni honesti, sed solum ad vitanda inconvenientia vitiorum ad invicem oppositorum. In ista positione remanet tantum materia quædem virtutis, sine anima; est cadaver virtutis ac justi ejusdem medii. Ita inter modernos *Hobbes*, qui ut primam legem moralem naturalem dicebat pacem esse quærendam ubi inveniri potest, at ubi inveniri nequit quærenda esse belli auxilia ad vitæ et membrorum corporis conservationem (cf. Zigliara, *op. cit.*, ibid.). Pariter Bentham, etiam Stuart Mill et Spencer qui tamen intendunt conciliare utilitatem personalem cum utilitate generali et sociali: imo dicit Spencer quod necessaria evolutione desiderium utilitatis individualis perducit ad utilitatem socialem super omnia diligendam .

Utilitarismus socialis est ethica fundata in utilitate generali seu sociali. Ita Grotius, Puffendorff, qui dicebant principium primum ethicæ istud esse: Homini quantum in seipso est colendam esse et servandam societatem. Postea Augustus Comte in sua sociologia dicit: oportet vivere pro aliis, pro societate; in ea credendum et sperandum est; ipsa diligenda est super omnia, quia nonobstantibus suis defectibus societas est quasi *Deus in fieri* (cf. Zigliara, *op, cit.*, ibid. a. 4). Obligatio fundatur in legislatione humana, v.g jus patris ad educationem filii fundatur non in natura, sed in lege humana quæ in antiqua Roma patri dabat jus vitæ et mortis in filios. Ita neo-Comtistæ Levy-Brulh et Durkheim.

Confutatio ethicæ empiricæ — Ethica empirica praesertim tripliciter confutatur.

1° Virtualiter confutatur ethica empirica probatione philosophica essentialis distinctionis inter vitam intellectivam et vitam sensitivam, et inter bonum honestum, bonum utile et bonum delectabile.

Etenim vita sensitiva seu animalis ex se non cognoscit formaliter nisi bonum sensibile delectabile, et utitur bono sensibili utili. Sed non cognoscit formaliter *bonum honestum*, seu bonum secundum se, quod a sola ratione cognoscitur ac propterea bonum rationale vocatur. Hoc autem bonum honestum seu rationale immerito non consideratur ab ethica empirica, pro qua bonum est bonum quia delectabile vel utile; dum e contra bonum honestum est *bonum secundum se*, ut conforme rationi: v.g. reddere testimonium veritati etiam cum

periculo mortis aut martyrii, ut Christus fecit, qui dixit: « *Veni ut testimonium perhibeam veritati* » (Joan., xviii, 37). Bonum honestum est bonum ut perficiens rationabiliter activitatem nostram, et esset bonum etiamsi nulla sequeretur delectatio vel utilitas (cf. I^a, q. 5, a. 6: de divisione boni in bonum utile, bonum delectabile, bonum honestum) [1].

2° Ethica empirica non explicat testimonium conscientiae de existentia obligationis moralis proxime fundatæ in hoc primo et evidenti principio rationis practicæ: « Bonum (honestum) est faciendum et malum vitandum » (cf. I^a-II^{ae}, q. 94, a. 2). Imo ethica empirica enuntiato principio contradicit. Negata autem obligatione morali, homines non vitant malum morale, v.g. furtum occultum, vel occultam patriæ traditionem, si in his utilitatem inveniunt.

3° Denique ethica empirica non dat, nec dare potest beatitudinem quam promittit (cf. I^a-II^{ae}, q. 2, a. 1 ad a. 6um utrum beatitudo sit in divitiis, in honoribus, in fama, in potestate, in aliquo corporis bono, in voluptate).

Dicimus ethicam empiricam de facto non dare beatitudinem, ut jam ostendunt etiam Spinoza et Kant. Nam experientia constat quod homo qui sine ullo ideali proprie morali vivit, infelix est, passiones ejus non regulantur, imo ad invicem contrariantur, ut desiderium, ira, invidia. Insuper homo sine ullo morali ideali vivens fieri vult

[1] *De divisione boni secundum S. Thomam* (I^a, q. 5, a. 6). — Unumquodque dicitur bonum inquantum est perfectum et appetibile. Est autem appetibile vel ut terminus in quem *per se* tendit appetitus, inquantum ultimum terminans totaliter motum appetitus, et dicitur *bonum honestum*, quod *per se* desideratur ut res desiderata. Vel est appetibile inquantum terminat motum appetitus *ut quies* in re desiderata; et hoc est *bonum delectabile*. Vel est appetibile ut terminans motum appetitus *secundum quid*, ut medium per quod tenditur in aliud; et est *bonum utile*.

Hæc lucide recolligens Angelicus ait, *ibid.* ad 2um: « Dicuntur enim illa proprie *delectabilia*, quæ nullam aliam habent rationem appetibilitatis, nisi delectationem; cum aliquando sint et noxia et inhonesta. *Utilia* vero dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia ad alterum; sicut sumptio medicinæ amaræ. *Honesta* vero dicuntur quae in seipsis habent unde desiderentur ». Unde aliquod bonum potest esse simul honestum et delectabile, ut virtus; et utile potest esse delectabile, v.g. medicina dulcis et non amara. Item honestum potest esse utile ad aliquid altius, ut meritum. Unde hæc divisio, ut dicit Angelicus, *ibid.*, ad 2um: « non est per opposita res, sed per oppositas rationes ». Sic bonum dividitur ut analogum, quia per prius dicitur de honesto, secundario de delectabili, ac tandem de utili.

Hæc divisio est summi momenti, ut apparet v.g. si ponitur quæstio: an bonum commune societatis sit solum utile, vel honestum.

Schematice hæc divisio sic scribi potest:

Bonum *appetibile*	ut terminus	in quem *per se* tendit appetitus	= *bonum honestum*, quod per se desideratur
		ut quies . . .	= *bonum delectabile*
	ut medium		= *bonum utile*

centrum omnium in suo egoismo; et revera fit misere *servus omnium*, ut dicitur in parabola filii prodigi: fit enim servus suarum passionum, quas non dirigit, servus eventuum accidentalium et aliorum hominum, qui possunt ei semper subripere bona sensibilia in quibus suam beatitudinem posuit.

Imo ethica empirica nec beatitudinem dare *potest*, quia non satiat superiores facultates et aspirationes generosas ad dilectionem boni et pulchri moralis: nec potest regulare passiones in individuo; nec constituere pacem in societate. Insuper societas non est bonum ita perfectum ut sit super omnia diligendum, quidquid in contrarium dicat Agustus Comte.

Denique utilitas individualis et utilitas socialis non conciliantur nisi diligatur *bonum honestum* supra bonum utile. Nam omnes homines, ut ait S. Augustinus, possunt sine mutuali nocumento possidere bonum honestum v.g. veritatem et virtutem, non vero idem bonum sensibile, sicut v.g. eandem domum vel eumdem agrum. Materia enim ut principium individuationis dividit, spiritus autem unificat. (Cf. quoad hoc Iª-IIªᵉ totam questionem secundam).

2° **Ethica kantiana.** — Altior est quidem ethica kantiana quam ethica empirica, quia admittit obligationem moralem, seu imperativum categoricum, sed cum fundamento subiectivo tantum in ipsa ratione practica, non in bono. Admittit etiam tria postulata rationis practicae, nempe libertatem humanam, vitam futuram et existentiam Dei remuneratoris.

Juxta Kantium ratio speculativa nequit demonstrare existentiam Dei, nec immortalitatem animae, nec liberum arbitrium hominis, nec moralem obligationem. Sed ratio practica, juxta Kant, cognoscit obligationem moralem ut factum internum non solum experimentale sed rationale, tamquam « *factum rationis* ». Id est omnis homo sincerus in sua propria conscientia invenit quoddam imperativum non hypotheticum, sed categoricum, imperativum nempe moraliter agendi, quod sic formulatur a Kantio: « *Age ita ut moralis directio voluntatis tuæ, principium esse possit legislationis communis* ». Aliis verbis: Fac id quod velles omnes homines facere. Istud principium primum rationis practicæ non formulatur tamquam objective fundatum, sicut in traditionali philosophia: « Bonum est faciendum et malum vitandum », ita ut lex dependeat ex natura boni honesti; sed pro Kantio est solum lex formalis subiective necessaria: est judicium syntheticum a priori. Nec possumus, juxta Kantium, demonstrare fundamentum obligationis moralis esse in Deo legislatore et in ultimo fine hominis; imo si a Deo nobis imponeretur obligatio, vita nostra esset *servitudo*, vel alliceretur a spe beatitudinis, et proinde non esset proprie *moralis*, quia fundaretur solum vel in bono utili vel in bono delectabili. Kantius non videt altitudinem boni honesti, quod simul est delectabile, sed per prius desideratur propter se ut honestum. Juxta eum voluntas humana, ut sit vere rationalis, moralis ac libera debet sibimetipsi imperativum categoricum imponere, nam « sibi est lex », sine ulla servitute. Sic *voluntas humana remanet independens et autonoma*, scilicet independens a superiori lege ab extrinseco imposita.

Unde individuum ipsum, nonobstante suo egoismo, debet judicare ultimatim an actio sua possit esse simul principium legis communis. Et sic *ratio individualis est supremus arbiter boni et mali*, et *voluntas individualis ut causa prima sibimetipsi obligationem imponit*.

Confutatio ethicæ kantianæ. — Praeter alia, ethica kantiana quatuor magna inconvenientia præbet, quæ sunt insolubiles difficultates. (Cf. *Zigliara*, op. cit., *ibid.*, art. 4).

1° *Obligatio kantiana fundamento caret.* — Nam fundamentum mere subjectivum non sufficit. Imperativum enim categoricum: « Age ita ut moralis directio voluntatis tuae principium esse possit legislationis communis », quod, juxta Kantium, est judicium syntheticum a priori, est *sine motivo objectivo*, quia justa Kantium nec est evidens a priori, nec evidens a posteriori; igitur est judicium caecum. Sed cum objectum intellectus sit *ens* et voluntatis sit *bonum*, obligatio relate ad voluntatem fundari debet in bono objectivo, præsertim in supremo bono et in necessaria connexione mediorum ad hunc finem ultimum a lege æterna statuta (cf. Iª-IIªᵉ, q. 19, 1, 2, 3: de fundamento moralitatis et obligationis). Sic ethica kantiana est ethica sine primaria notione boni, est igitur sicut regio sine sole.

2° *Immerito ponitur absoluta autonomia voluntatis humanæ.* — Hoc est contra debitam subordinationem legi æternæ (c. Iª-IIªᵉ, q. 19, a. 4; qq. 91 et 93). Voluntas humana remaneret causa suprema, sibimetipsi legem moralem imponens. Hoc potest esse in Deo, qui est supremum bonum, sed non in homine, qui ad egoismum inclinatur, et est dependens a Deo. In hoc est error subjectivismi et individualismi.

Syllabus Pii IX damnat ethicam independentem, quæ negat supremum fundamentum obligationis in Deo esse (cf. Denzinger, n. 1756: « Morum leges divina non egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturale jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant ».

3° *Immerito Kantius negat proemium beatitudinis esse legitimum motivum disponens ad bonam actionem.* — Hæc negatio est sine fundamento et est falsa, quia voluntas nostra ordinatur ad bonum et, ut ostendit S. Thomas, IIª-IIªᵉ, q. 27, a. 3, per beneficia a Deo sperata disponimur ad diligendum Deum propter se, supra nos (cf. etiam IIª-IIªᵉ, q. 17, a. 1: utrum spes sit virtus). Idest summum bonum est simul honestum et delectabile, sed diligendum est principaliter ut honestum, ut est secundum se amore dignum.

Concilium Tridentinum sess. 6, can. 31 haec habet: « Si quis dixerit justificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, an. sit » (Denzing., n. 841).

Dum hedonismus considerat solum beatitudinem seu potius delectationem, excludendo obligationem, kantismus, e contra, consi-

derat solum obligationem subjective fundatam, non vero *beatitudinem ut motivum inducens ad moraliter agendum.* Sunt, ut patet, duo extrema. Vera doctrina traditionalis est culmen inter ac supra hæc duo extrema. In ea non sic opponuntur beatitudo et obligatio, sed utraque in supremo bono fundatur, prout hoc supremum bonum amari *debet* super omnia, et nos *beatificat* prout summum gaudium causat.

4° *Kantius immerito ponit supremum agendi motivum in nostra dignitate rationali servanda.* — Hoc est quædam anthropolatria. Nam solus Deus, prout est summum bonum, diligendus est super omnia. Alioquin ne daretur quidem vera dilectio boni honesti, sed potius superbia daretur ejus loco, quia diligeremus potius nostrum subjectivum judicium de bono quam bonum ipsum objectivum. Si enim vere homo diligeret objectivum bonum honestum seu bonum morale plus quam seipsum, a fortiori diligeret super omnia summum bonum, cujuscumque bonitatis principium. Beatitudo enim ultima hominis non in aliquo bono creato consistit, sed in summo bono (cf. Iª-IIªᵉ, q. 2, a. 8).

Objectio. — Sed ethica kantiana non videtur ita contraria ethicæ traditionali, imo nec ethicæ christianæ: nam Kantius tenet quod imperativum categoricum includit *tria postulata* rationabiliter credenda, scilicet 1) *liberum arbitrium humanum,* sine quo homo non posset moralem obligationem adimplere; 2) *immortalitatem animæ,* prout perfectio ab imperativo categorico præscripta plene in hac vita obtineri nequit; 3) *existentiam Dei,* quia, secundum judicium syntheticum a priori, justus est dignus beatitudine; atqui solus Deus potest in altera vita stabiliter conjungere virtutem et beatitudinem; quæ tamen beatitudo non debet esse motivum actionis moralis, quia hoc esset *interesse* non morale.

Respondetur: Utique Kant hæc tria postulata rationis practicæ admittit ut rationabiliter credenda in ordine mere naturali; et hæc postulata admittit *non tamquam fundamenta ethicæ,* sed solum ut ejus corona et complementum. Remanet igitur pro illo quod obligatio moralis fundatur in solo imperativo categorico et in autonomia voluntatis nostræ, *non in bono honesto objectivo,* nec, ex parte regulæ proximæ, *in recta ratione* quæ ordinat voluntatem nostram ad bonum honestum, ad quod diligendum est ordinata; nec, ex parte regulæ supremæ, *in lege æterna,* scilicet in Auctore naturae qui ordinavit ipse facultates nostras superiores ad supremum bonum cognoscendum et diligendum, saltem in ordine naturali.

Unde ethica kantiana remanet in suo fundamento mere subjectiva, et prout constituitur absque fundamentali idea boni honesti objectivi est tristis et frigida sicut regio sine sole. In ipsa deest robur sensus communis seu rationis naturalis et sensus christiani.

3° **Ethica stoicorum.** — Ethica stoicorum, præsertim græcorum, est, ut diximus, *sine obligatione,* est ethica rationalis fundata objective in bono rationali; est eudemonismus rationalis, prout, juxta

eam, summum bonum est *in virtute* seu in *actione rationali, quæ a nobis dependet,* et non in rebus externis a nobis independentibus. Sic sapiens liberatur a passionibus, eas regulat, et suum rationale gaudium invenit in sua rationali actione etiam in adversa fortuna. Aliquid simile invenitur in ethica Spinozæ, quamvis Spinoza magis ascendat ad contemplationem boni divini quod, juxta ipsum, est nobis immanens. Spinoza, sicut stoici græci, est pantheista et determinista, ideoque negat liberum arbitrium et simul obligationem moralem proprie dictam. Homo, cum Deo identificatus, sicut Deus ipse, legem proprie obligatoriam non habet; et lex moralis juxta Spinoza non est præceptum seu imperativum, sed solum optativum agendi secundum rationem et non secundum passiones. Tota ergo lex moralis sic exprimi potest: « Utinam homines rationaliter vivant; sed multi non perveniunt ad notiones claras et distinctas circa verum bonum honestum, nec possunt ad eas pervenire ».

Confutatio ethicæ stoicæ, a Spinoza postea renovatae, invenitur in pluribus locis *Summæ* S. Thomæ. Triplici ratione ethica stoica refutatur.

1° *Fundamentum hujusce ethicæ est pantheismus,* qui a S. Thoma refutatur in Iª, q. 2, a. 3, ubi demonstratur existentia Dei ut est primus motor immobilis (la via), supremum ens simplicissimum (4ª via), ideoque essentialiter a mundo mobili et composito distinctum; et Iª; q. 3, a. 8, ubi ostenditur quod Deus est tantum causa extrinseca rerum, scilicet causa efficiens et finalis.

2° *In ethica stoica immerito affirmatur summum bonum esse in virtute humana.* (Cf. Iª-IIªᵉ, q. 2, a. 7) Nam « quodlibet bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum et per consequens particulatum » (*ib.*); ideoque non est bonum perfectum, complens boni appetitum. (Cf. etiam *Contr. Gent.*, l. III, cc. 26, 34, 35).

3° *In ethica stoica immerito negatur duplex conscientiæ testimonium;* 1) *de obligatione morali* proxime fundata in primo principio rationis practicæ: Bonum est faciendum et malum vitandum (cf. Iª-IIªᵉ, q. 94, a. 2); et 2) testimonium conscientiæ *de libertate humana,* fundata in proportionis carentia inter bonum universale specificans voluntatem, et bonum particulare electum (cf. Iª-IIªᵉ, q. 10, a. 2: utrum voluntas de necessitate moveatur a suo objecto).

Objectio. — Quidam rationalistæ admittunt liberum arbitrium et obligationem. Sed pro ipsis obligatio moralis sufficienter fundatur in bono rationali diligendo secundum rectum judicium rationis.

Respondetur: Hoc est fundamentum *proximum* obligationis, non vero *supremum;* quod est in supremo bono secundum legem Dei, qui nos creavit ad recte agendum (cf. Iª-IIªᵉ, q. 19, a. 4: utrum bonitas voluntatis dependeat a lege æterna).

4° **Ethica fideismi.** — Post criticam falsorum systematum ethicæ naturalis, aliquid dicendum est de ethica fideismi, seu pseudosuper-

naturalismi propositi a nominalibus sæculi XIV, præsertim a Guillelmo Occam.

Ethica ista vocari potest *positivismus theologicus*, quia in ea obligatio unice fundatur in liberrima Dei voluntate, seu *in lege divina positiva* per fidem cognita. Unde ratio ex se sola non posset in ordine mere naturali cognoscere obligationem moralem. Hoc est abusus fidei; unde nomen fideismi. Fideismus videtur fidem christianam extollere; revera solummodo rationis vires minuit et simul rationale fidei obsequium. Est quidam pseudosupernaturalismus, confundens gratiam et naturam, ac si natura humana sic esset deficiens ut sine gratia et revelatione non posset vitam mere sensitivam superare.

Fideismus iste apparuit in nominalismo radicali Guillelmi Occam: nam hic nominalismus est quasi empirismus seu positivismus, juxta quem ratio humana non potest cognoscere veritates quæ experientiam superant; ideoque non potest probare Dei existentiam, spiritualitatem animæ, nec fundamentum obligationis moralis. Hæ omnes veritates nonnisi per revelationem et fidem cognosci possunt. Sic Ockam viam paravit Luthero, qui pariter est fideista. Hæc doctrina plus minusve remanet etiam in jansenismo. Et rursus apparuit sæculo XIX tempore traditionalismi cum Bautin et Bonnetty.

Inter istos Occam est magis radicalis: nam affirmat quod ratio humana non solum non potest *ex se sola* cognoscere primum præceptum diligendi Deum super omnia ut auctorem naturæ, sed etiam quod hoc præceptum, sola revelatione cognoscibile, est in se *contingens*, ita ut Deus potuisset præcipere oppositum si voluisset; et sic potuisset nobis præcipere etiam odium Dei.

Aliquid simile dicit Cartesius dum affirmat veritatem principii contradictionis dependere ex libero Dei arbitrio. Ex quo sequitur ex libero Dei arbitrio pariter dependere distinctionem primariam inter bonum et malum.

Confutatio fideismi et nominalismi absoluti in ethica invenitur apud S. Thomam in I^a-II^{ae}, q. 91, de divisione legis, in legem æternam, cujus sunt participationes tum lex naturalis, tum lex divina positiva (cf. I^a-II^{ae}, q. 91, a. 2, ad lum; a. 4, ad lum), et legem humanam. Item ibid., q. 93, a. 4; q. 94, a. 2 ubi ostenditur necessitas primi principii synderesis: Bonum est faciendum et malum vitandum. Item *De Verit.*, q. 23, a. 6; *utrum justitia* in rebus creatis *ex simplici divina voluntate dependeat*. Hoc ultimo loco hæc habet S. Thomas: « Voluntas dirigitur per rationem non solum in nobis, sed in Deo. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiæ est sapientia divini intellectus, quæ res constituit in debita proportione et ad invicem et ad suam causam. Dicere autem quod ex simplici voluntate Dei dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum ». Aliis verbis, dicere quod prima distinctio inter bonum et malum morale a libero Dei arbitrio dependet, est dicere quod Deus non est essentialiter bonus et quod potuisset esse, si voluisset, summum malum eo modo quo manichei somniarunt. Cum S. Thoma consentit Leibnitz in sua

Theodicea, 1. II, 176-177.[1] (cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 592; *De Revelatione*, 4^a ed. 1945, t. I, p. 378 sq.: *De Fideismo et de agnosticismo empirico*, ibid., t. I, p. 274-298).

Unde fideismus nominalisticus pervenit ad *contingentismum seu libertismum absolutum*, in quo nihil remanet necessarium, ne divina quidem natura, aut primum Ens.

In fine notandum est quod *Scotus* aliquid simile dixit quoad præcepta Decalogi non circa ipsum Deum amandum et colendum, sed circa homines. Præcepta enim quæ homines respiciunt, ut v.g. *non occides, non furtum facies, non mœchaberis*, juxta Scotum non sunt necessaria et immutabilia; nam Deus posset, in casu, revocare præcepta « non occides, non furtum facies ». Unde homicidium, furtum, fornicatio non essent prohibita quia mala, sed potius essent *mala quia prohibita* a lege divina positiva (cf. SCOTUS, *Opera*, v. 19, p. 148; v. 21, p. 537; v. 24, p. 376-377).

Confutatio fideismi seu positivismi theologici invenitur in tractatu de lege, I^a-II^{ae}, q. 94, aa. 4, 5, 6: utrum lex naturalis sit una apud omnes, utrum sit mutabilis, aut possit deleri a mente hominis. In a. 5, ad 2um explicatur quod Deus numquam imperavit homicidium, vel furtum, aut fornicationem. Sic Abraham post Dei præceptum se præparando ad immolationem filii, non se præparavit ad homicidium, quia homicidium *ex propria occisoris electione* est, qui tunc ut causa principalis operatur. Abraham autem in casu se disponebat ad operandum non ex propria electione, sed *ut Dei instrumentum* qui est dominus vitæ et mortis. Eodem modo tortor seu carnifex operans ut instrumentum auctoritatis socialis non committit homicidium.

Conclusio generalis. Sic jam apparet altitudo et universalitas doctrinæ ethicæ S. Thomae. Ejus altitudo magis deinde constabit quia clarissime in doctrina thomistica apparebit solutio problematis humanæ vitæ, scilicet *ad quid factus sit homo*. Homo enim *non* est factus aut creatus *ad delectationem* consequendam, ut dicit hedonismus, *nec ad utilitatem individualem aut socialem, ad interesse* nempe servandum, ut dicit utilitarismus; *nec* solum *ad servandam suam dignitatem personalem*, ut dicit Kantius; nec solum ad consequendam delectationem quæ *in activitate rationali seu virtuosa* invenitur, ut vult eudemonismus rationalis Stoicorum et Spinozæ. Sed homo factus est *ad diligendum bonum honestum* nos perficiens, etiam si non esset delectatio vel utilitas naturaliter consequens, et præsertim *ad diligendum Deum super omnia*, supremum bonum, Deum scilicet qui sub duplici aspectu est finis ultimus naturalis et finis ultimus supernaturalis.

Hæc erit scientifica explicatio primæ catechismi lineae: Ad quid

[1] Dicit Leibnizius, *loc. cit.*: « C'est déshonorer Dieu de prétendre qu'il a établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes? ».

creatus est homo? Ad Deum cognoscendum, diligendum, serviendum, et sic ad vitam æternam consequendam.

Sic plene conciliatur obligatio moralis et beatitudo perfecta in eodem supremo fundamento, scilicet in summo bono, prout supremum bonum simul nos beatificat, et super omnia est diligendum. Hoc est supremum Dei jus, omnia fundans officia.

Critica diversorum systematum ethicæ est utilis initio, ad habendam synthesim ethicæ naturalis et supernaturalis secundum conceptionem thomisticam, ut appareat præsertim connexio tractatus de fine ultimo seu de beatitudine cum tractatu de lege æterna et naturali.

Ultima quæstio solvenda. Ultima quæstio solvenda in hac introductione est: Utrum hæc traditionalis ethica assignans verum obligationis moralis fundamentum sit etiam apud Socratem, Platonem et Aristotelem, an solum in religiosis traditionibus populorum, præsertim in Veteri et in Novo Testamento.

Quoad hoc notandum est quod plures historici philosophiæ, ut V. Brochard, dixerunt quod ethica Socratis, Platonis et Aristotelis est solum eudemonismus rationalis sine obligatione morali; et addunt quod hæc obligatio moralis est potius religiosa quam philosophica; quæ si a Kantio servatur, hoc est elementum a christianismo receptum.

De hac re plures catholici scripserunt, ut P. Sertillange in *Revue Thomiste* ann. 1901, 1902, in responsione ad V. Brochard et in opere *La Philosophie morale de S. Thomas*.

Responsio est cum distinctione ad quæstionem positam: scilicet prædicti philosophi, Socrates, Plato et Aristoteles, cognoverunt fundamentum proximum obligationis moralis, quod est recta ratio ut imperans bonum honestum faciendum. Sed de fundamento supremo nonnisi implicite locuti sunt, scilicet ex parte legislatoris, quamvis illud clarius cognoverint ex parte ultimi finis naturalis (cf. quoad hoc MARCONE, *Historia Philosophiæ*, t. I, p. 228, 269).

Doctrina ethica Socratis cognoscitur præsertim per Platonem qui eam evolvit, ideoque difficile est dicere quid explicite docuerit Socrates ante Platonem. Sed pro Platone videtur impossibile negare eum cognovisse fundamentum obligationis saltem proximum. Præsertim in dialogo cui titulus « *Gorgias* ». In hoc dialogo Plato vult probare quod pejus est pro scelerato effugere poenam sibi debitam quam eam subire: nam si hanc poenam voluntarie subiret, restitueretur ordo boni, per crimen prius violatus, et sic sceleratus denuo in ordinem boni intraret, ex quo felicitas provenit. Ergo apud Platonem invenitur obligatio fundata in bono honesto, ad quod essentialiter ordinatur activitas nostra rationalis. Imo Plato videtur quodammodo agnoscere supremum obligationis fundamentum ex parte finis, scilicet in summo bono, non tamen clare ex parte legislatoris supremi in lege æterna.

Aristoteles quidem nonnisi implicite et in confuso locutus est de supremo fundamento obligationis ex parte supremi legislatoris, sed, ut ostendit P. Sertillange (loc. cit.) dici nequit eum non co-

gnovisse proximum obligationis fundamentum. Hoc constat ex aristotelica notione boni honesti et finis (quod facile videre est in indice suorum operum ad verbum *honestum*: Honestum est finis virtutis). Pluribus locis dicit quod bonum honestum seu rationale, ad quod activitas nostra rationalis essentialiter ordinatur tamquam ad finem, non solum est *amabile*, sed est etiam *amandum* et faciendum, quia *potentia dicitur ad actum ad quem facta est*, alioquin amitteret suam rationem essendi. Insuper pro Aristotele bonum honestum, v.g. non mentiri, dicere verum, est diligendum et faciendum *propter se*, et non solum propter consequentem delectationem; nam ut ipse dicit in *Ethica*, l. X, c. 4: « Delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem », idest delectatio est solum quoddam consequens; sequitur enim rectam operationem, sed non constituit bonitatem ejus. Quod quidem verbum Aristotelis sæpe a S. Thoma citatur, v. g. Ia-IIae, q. 2, a. 6; q; 4, a. 2; Contr. Gent., l. III, c. 26.

Pro S. Thoma (Ia-IIae q. 94, a. 2): « *primum principium* (per se notum) in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quæ est: bonum est quod omnia appetunt ». Ut hoc principium appareat per se notum sufficit illud integraliter enuntiare scilicet: *Bonum honestum seu rationale* est non solum appetibile, sed *appetendum a voluntate* seu *ab appetitu rationali*, qui est ad illud *essentialiter ordinatum ab Auctore naturæ* ».

Notio explicita obligationis, *in lege æterna* fundata, est de facto, historice, potius religiosa quam philosophica. Quod clare apparet in Veteri et in Novo Testamento. In Novo præsertim optime manifestatur conciliatio *obligationis* seu præcepti divini cum *beatitudine* consequenda, quia Christus initio suæ prædicationis loquitur hominibus de beatitudine (cf. Sermonem supra montem: Beati pauperes, beati mites, beati qui lugent, beati qui sitiunt et esuriunt justitiam...). In hac vita est beatitudo supernaturalis imperfecta, perfecta vero in altera vita. Insuper Christus totam ethicam subordinat supremo præcepto « de Deo diligendo ex toto corde, ex tota anima, ex omnibus, viribus, ex tota mente » (LUC., x, 27). Tunc optime conciliantur obligatio et beatitudo in eodem supremo fundamento scilicet in summo bono ad quod nos ordinavit lex æterna.

Nota: Recentius H. Bergson in suo libro *Les deux sources de la Morale et de la Religion* non videt valorem realem notionum primarum et principiorum ethicæ traditionalis. Bergson, ut dicit Maritain,[1] in hoc libro remanet *irrationalista*, omnia reducit ad experientiam: ideo supra ethicam socialem quæ statuit leges ordinatas ad bonum

[1] Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, Paris, 1949, p. 191: « Nous avons vu que la morale est essentiellement œuvre de *raison* pratique. C'était là le domaine méconnu par Bergson, malgré les incomparables mérites de son livre sur *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. En vertu de l'irrationalisme auquel sa métaphysique était condamnée, le domaine proprement moral est pris chez lui entre un règne infra-moral de la contrainte sociale et un règne supra-moral de la mystique et de l'appel du héros ».

commune populi, non admittit ethicam rationalem, sed solum supra-ethicam mysticorum fundatam in eorum experientia religiosa. Hanc vero experientiam religiosam concepit ut modernistæ, quia adhuc in hoc opere (p. 259) negat valorem demonstrativum traditionalium probationum existentiæ Dei. Probabilius tamen in fine suæ vitae ad aliquid firmius et altius pervenit.[1]

Sic terminatur nostra *Introductio*. Nunc examinandæ sunt quinque quæstiones S. Thomæ de ultimo fine.[2]

[1] Citatus liber J. Maritain sub forma moderna continet expositionem fundamentorum metaphysicorum ethicæ Sancti Thomæ, et pluries in memoriam revocat optimas paginas quas scripsit J. Maritain, anno 1920, *de habitus* et quas citamus infra p. 444, 453.

[2] In hoc libro frequenter cito Billuart, quia ejus *Cursus theologiæ*, ut in pluribus, est echo fidelis ac quasi compendium magnorum Commentatorum operum Sancti Thomæ, et quia editiones hujusce *Cursus* facillime inveniuntur ac generaliter sunt accessibiles omnibus studentibus.

DE ULTIMO FINE QUINQUE QUÆSTIONES

Qu. I. — De ultimo fine in communi.

Qu. II-V. — De beatitudine hominis.

- Qu. II. — In quibus beatitudo hominis consistat.
- Qu. III. — Quid sit beatitudo.
- Qu. IV. — Quænam requiruntur ad beatitudinem.
- Qu. V. — De ipsa adeptione beatitudinis.

QUÆSTIO I

DE ULTIMO FINE

S. Thomas prius considerat *de ultimo fine in communi*, scilicet quasi in abstracto, et in quæstionibus sequentibus de ultimo fine in concreto, seu *de beatitudine, et in quibus consistit*, scilicet *de beatitudine objectiva* (q. 2) deinde quærit *quid est*, scilicet in quanam operatione consistit (beatitudo formalis): q. 3; *quid requiritur ad ad ipsam:* (proprietates ejus) q. 4; *quomodo consequitur:* q. 5, scil. in altera vita, inamissibiliter, in quonam gradu.

DE ULTIMO FINE IN COMMUNI.

De ultimo fine in communi per octo articulos quæstio protrahitur. Et est attente considerandum quid dicat S. Thomas in quolibet articulo, secus unus articulus videretur repetitio alterius.

Quatuor primi articuli sunt *circa ordinationem actum nostrorum ad finem*, et quidem *ad ultimum finem:* scilicet art. 1° Utrum homini conveniat agere propter finem; art. 2° Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ; art. 3° Utrum actus humani recipiant speciem ex fine; art. 4° Utrum sit aliquis finis ultimus humanæ vitæ.

Quatuor posteriores articuli sunt *circa unitatem ultimi finis*, relate vel ad eundem hominem, vel ad diversos actus ejus, vel ad omnes homines, aut ad omnes creaturas. Sic probatur existentia Dei, ante ejus unitatem.

Dubium: Initio oritur aliquod dubium, utrum scilicet agatur de fine et quidem de fine ultimo secundum esse physicum tantum, an etiam secundum esse morale. Videtur enim quod S. Thomas incipiat tractare de moralitate solum in questione 18ª.

Respondetur: In questione 18ª S. Thomas incipit tractare de moralitate actuum, sed in questionibus 1-5 perficit totum tractatum de fine etiam moraliter considerato. Sic in art. 3° jam erit quæstio de actu humano ut moralis est. - Ita Joannes a S. Thoma contra Vasquez.

ART. I. — UTRUM HOMINI CONVENIAT AGERE PROPTER FINEM ita scilicet ut numquam possit deliberate agere absque intentione finis.

Status quæstionis. — Hic non quæritur de hoc vel illo agere, sed universaliter, utrum agere hominis sit semper propter finem, an, saltem aliquando, homo libere agens possit agere non propter finem. Verbum « *propter* » causalitatem designat; unde idem valet ac quærere utrum homo agat ad finem consequendum, ita ut habeat *intentionem* consequendi finem, et non solum ita ut actio ejus *terminetur* ad aliquid. Etenim non est dubium quod actio hominis habeat terminum in executione, sed quæritur an hic terminus executionis habeat rationem finis in intentione.

Ideo in quæstione *finis* accipitur ut *motivum et causa agendi*, οὗ ἕνεκα ut dicit Aristoteles, scilicet id cujus gratia aliquid fit, seu id propter quod agens operatur. Non accipitur, hic, finis ut simplex terminus, v.g. ut punctus, qui est finis lineæ, vel ut cessatio scholæ, quæ est finis scholae in sensu materiali.

Materialistæ quidem non cognoscunt finem nisi in hoc ultimo sensu materiali, ac si finis vitæ nostræ terrestris non esset vita æterna, sed solum corporis dissolutio.

Quæstio ista, nempe utrum homini conveniat agere propter finem, quibusdam videtur inutilis; e contra, jam in ea agitur initialiter de obligationis fundamento a Spinoza negato, et de impossibilitate actus deliberati indifferenti in individuo contra Scotum.

Momentum quæstionis apparet ex difficultatibus initio articuli positis:

Iª difficultas: Finis non potest esse causa, quia causa prior est suo effectu, dum finis est quid posterius existens, nam agendo pervenimus ad finem. Propterea Spinoza negavit Deum agere propter finem, sed tenet quod omnia procedunt a Deo geometrice, sicut proprietates circuli ab ejus essentia sine finalitate; pariter actiones hominis. Hoc est negare radicaliter finalitatem. Ad hanc negationem pervenit Spinoza quia voluit omnibus scientiis applicare methodum geometriæ quæ abstrahit a finalitate. Sed recolendum est geometriam abstrahere etiam ab actione et a motu.

2ª difficultas: Saltem sunt quædam actiones hominis non ad aliud ordinatæ ut ludus, contemplatio. Contemplatio ipsa, juxta Aristotelem, est ultimus finis, et ideo non est ad finem.

3ª difficultas: Imo homo plura facit non deliberate, v.g. fricare barbam, sine intentione, et hoc non est quid propter finem.

Responsio ad quæstionem est *affirmativa;* imo aliquid plus dicitur, scilicet quod *homini convenit non solum agere propter finem, sed ei dum libere operatur, convenit omnia agere propter finem.*

1° Hoc probatur prius in argumento « sed contra » auctoritate Aristotelis dicentis quod finis est principium in operabilibus ab homine. Imo dicit quod finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis. Sicut enim ex principiis movetur intellectus ad conclusiones, ita a fine movetur voluntas ad media eligenda. Omnia autem quæ sunt in aliquo genere derivantur a principio illius generis. Ergo, juxta Aristotelem, homini convenit *omnia* operabilia agere propter finem. Ex hoc postea sequetur quod non datur actus deliberatus indifferens in individuo, scil. erit aut moraliter bonus, aut moraliter malus. Ista est probatio ex communibus notionibus deducta, ut patet.

Remanet tamen difficultas de actibus indeliberatis qui non fiunt ex intentione et ideo non videntur esse propter finem. Sed hæc difficultas solvitur in corpore articuli.

2° Probatur ex propriis conclusio: *Oportet quod omnes actiones humanæ sint propter finem.* Hæc conclusio admittur communiter, non tamen a Scoto. Ad hanc conclusionem pervenit S. Thomas dupliciter, scilicet divisione et demonstratione.

Dividit S. Thomas *actiones nostras* in *actiones humanas* et *actiones hominis.* Actiones humanæ sunt propriæ hominis inquantum est homo et sic differt ab irrationabilibus animalibus, scilicet prout est dominus suorum actuum, per rationem et liberam voluntatem. Unde *actiones proprie humanæ* dicuntur quæ ex voluntate libera procedunt et sunt dignæ laude vel vituperio, meritoriæ vel demeritoriæ.

Aliæ actiones, scilicet indeliberatæ, ut fricare barbam sine intentione, dici possunt actiones hominis, non vero actiones proprie humanæ, cum non sint hominis inquantum est homo. Si dicuntur actiones humanæ, hoc intelligitur solum quoad substantiam, non quoad modum operandi, scilicet deliberate.

Corollaria hujus divisionis, a thomistis superaddita:

1um Coroll.: Omnes actus humani sunt actus hominis, sed non e converso.

2um Coroll.: Motus indeliberati ipsius intelligentiæ et voluntatis, ut sunt *motus primo primi,* sunt actus hominis, sed non proprie actus humani: v.g. motus primo primi superbiæ, infidelitatis, actus admirandi, ridendi, flendi, loquendi, prævenientes deliberationem rationis, ut blasphemia indeliberata prolata sub obsessione diaboli. Item actus puerorum ante usum rationis et actus dementium.

3um Coroll.: E contra actus comedendi, bibendi, ambulandi, dum fiunt ex deliberata voluntate, sunt actus humani, quamvis secundum substantiam sint communes homini et brutis.

Dubium 1um: *An primus actus intelligentiæ,* præveniens primum velle sit actus proprie humanus?

— Negative, quia homo non est dominus illius (cf. Cajetanum in hunc locum et S. Thomam, Iª, q. 82, a. 4, ad 3um).

Dubium 2um: *An amor beatificus* sit proprie actus humanus?

— Negative, quia non est ex libera voluntate, ut infra dicetur, est necessarius, *supra* libertatem et ideo non meritorius. Unde hic

actus, quamvis moraliter bonus, sed non liber nec meritorius, est *supra* actus humanos.

Dubium 3um: *An actus doni pietatis*, seu affectus filialis erga Deum, qui non est proprie deliberatus, sed elicitus sub speciali inspiratione Spiritus Sancti, sit actus humanus?

Affirmative, quia quamvis non procedat ex nostra discursiva deliberatione, sed ex inspiratione Spiritus Sancti, huic tamen inspirationi libere consentimus; et hic actus est meritorius. Est etiam liber, quamvis non proprie et discursive deliberatus, sed *supra*, non infra deliberationem, sicut, e contra, est actus qui communiter dicitur indeliberatus.

Demonstratio. — His notatis transeamus ad demonstrationem S. Thomæ, quæ in secunda parte articuli continetur.

In hac demonstratione agitur de omnibus actibus humanis, non vero de actibus hominis, seu de actibus indeliberatis. Jam quidem *ex experientia* constat quod homo libere agens agit propter finem aliquem: unde frequens est interrogatio: Ad quid hoc, vel illud? Sed nunc quæritur an homo libere agens possit saltem aliquando, agere non proter finem. Ad quod libertistæ respondent affirmative, S. Thomas vero negative.

Sic ponitur in forma demonstratio articuli:

Omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti.

Atqui objectum voluntatis est *finis* et *bonum*.

Ergo oportet quod omnes actiones humanæ (seu deliberatæ) sint propter finem.

Explicatur: *Major* patet, quia nulla actio procedens ab aliqua potentia potest ferri extra objectum adæquatum hujusce potentiæ. Sic nulla est auditio nisi circa sonum, nulla est visio nisi circa coloratum, nulla est intellectio nisi circa intelligibile (cf. ad 2um).

Minor patet etiam, quia objectum adæquatum voluntatis seu potentiæ volitivæ est bonum, sicut objectum adaequatum intellectus est ens aut verum. Voluntas enim ferri non potest nisi in bonum, sive sit vere bonum, sive sit solum apparens bonum. Et voluntas non fertur in bonum, nisi ab illo, sibi proposito, alliciatur. *Bonum autem alliciens est finis. Differunt* tamen ratione, non realiter, bonum et finis (cf. Ia, q. 5, a. 4): nam bonum dicitur prout est appetibile seu conveniens appetitui, finis prout est bonum movens ad eligenda media. Unde ratio finis sequitur rationem boni.

Objectio: Contra minorem argumenti objicitur: Sed etiam media sunt objectum voluntatis: nam alliciunt eam.

Respondetur: Medium alliciens ratione sui est finis intermedius; pura media non alliciunt ratione sui, sed ratione finis propter quem appetuntur. Et sic verum est quod objectum adæquatum voluntatis est finis et bonum, quod participative invenitur in mediis relate ad finem.

Ergo sequitur conclusio: Oportet quod *omnes* actiones deliberatæ sint propter finem. Hoc non est solum factum, sed necessitas absoluta. Omne deliberate aut libere volitum amatur aut ut *finis* aut ut *ad finem*. Hic agitur de omni actu deliberato, sive bono, sive malo, scilicet de desiderio veri boni aut apparentis boni. Nam etiam dum aliquis deliberate peccat; agit propter finem, scilicet ad aliquod bonum delectabile consequendum.

— Quoad divisionem boni in honesto, delectabili et utili (cf. Ia, q. 5, a. 6). Quæ quidem divisio longius infra est explicanda (Ia-IIae, q. 2) in quibusnam bonis invenitur beatitudo?

Complementum. — Scotus rejicit hanc doctrinam S. Thomæ, ut ostendit Cajetanus in Ia, q. 82, a. 2, nn. V-VII, de voluntate, et Ia-IIae, q. 8, a. 1, utrum voluntas sit tantum boni. Scotus distinguit triplex genus appetitorum, scilicet 1° *finem*, 2° *ad finem*, 3° *neutrum horum*. Sic etiamsi Deus non esset finis noster, neque medium ad finem, posset diligi a nobis purissimo amore, inquit Scotus.

Quantum ad divisionem appetitorum ab ipso data, aliquid appetitur *ut neutrum*, quando v.g. Christus et martyres inefficaciter volebant vitam seu volebant non mori, dicentes: « Si possibile est transeat a me calix iste; sed non sicut ego volo, sed sicut tu ».

— Ad hoc respondendum est Christum et martyres sic, desiderio *inefficaci*, volebant vitam ut finem; nam vita consonat beatitudini, quam naturaliter appetunt omnes homines. Nullum enim appetibile appeti potest a nobis sine relatione dependentiæ, saltem virtuali, ad primum appetibile, sicut nullum cognoscibile cognosci potest sine relatione ad ens, primum intelligibile.

— Libertistæ dicunt: Volo velle, et nihil aliud.

Respondetur quod hoc est impossibile, quia impossibile est velle, non volendo aliquod bonum saltem apparens, ut dicitur ad 1m. Ideo falsa est hæc opinio Scoti.

Inde jam apparet discrimen inter S. Thomam et Scotum quoad actus indifferentes (cf. infra, Ia-IIae, q. 18, a. 9). S. Thomas dicit quod nullus est, nec esse potest actus deliberatus indifferens in individuo, scilicet neque moraliter bonus, neque moraliter malus. Et hæc sententia est communis, contra Scotum, Scotistas et Vasquez.

Ratio hujus est fundata in præsenti articulo; scilicet quotiescumque homo deliberate agit, tenetur actioni suæ præstituere finem bonum et honestum. Sic verbum otiosum est malum et prohibitum.

Omnis enim actio deliberata ordinatur ad finem, et ideo vel ad verum bonum, vel ad bonum solum apparens, quo est malum; ideoque non est indifferens; sicut v.g. non est indifferens ex parte finis v.g. etiam se recreare; fieri debet propter finem honestum, alioquin est quid moraliter malum.

Confirmatur. — Conclusio S. Thomæ confirmatur per considerationem omnium actuum humanorum, sive sint circa media, sive sint circa finem. De actibus qui versantur circa media non est difficultas;

nam sunt manifeste propter finem consequendum: ita consensus, electio mediorum et usus [1].

Actus autem qui versantur circa ipsum finem sunt 1° simplex volitio, quæ potest esse inefficax, 2° intentio efficax, 3° fruitio resultans ex possessione finis obtenti.

Prima: volitio et intentio licet non sint ex præcedenti amore, causantur tamen a fine; ergo sunt propter finem; et sunt actus liberi, si sunt circa bonum particulare, vel circa Deum non clare visum.

Objectio: Sed prima intentio et volitio initio vitæ vel diei non sunt ex deliberatione. Ergo non sunt formaliter propter finem.

Respondetur: Prima intentio et volitio non sunt ex deliberatione formali, *concedo;* non sunt ex deliberatione virtuali, *nego.* Scilicet sunt ex prævia cognitione discernente inter bonum et malum. Ita etiam actus donorum Spiritus Sancti, v.g. doni pietatis.

Solvuntur objectiones articuli.

1ª objectio, quæ remanet apud Spinoza, est: Causa est prior effectu suo. Atqui finis est ultimus. Ergo non est causa.

Respondetur: Concedo majorem; distinguo minorem: finis est ultimus in executione, *concedo;* in intentione, *nego;* et sic est causa alliciens seu motivum agendi. *Cognitio finis* vero est *conditio sine qua finis non* alliceret.

2ª objectio: Aliqua actio, v.g. contemplatio, non ordinatur ad aliud, quia est possessio finis. Ergo non est ad finem.

Respondetur: Possessio finis est ad finem ut imperata a voluntate in termino executionis. Possessio finis potius est dicenda *finis quo,* quam *ad finem;* et *delectatio* naturaliter sequens ad possessionem est ejus complementum. Unde possessio finis et delectatio consequens non distinguuntur proprie a fine totali et completo, sed ex fine qui possidetur, ex ejus possessione et delectatione consequenti integratur unus finis totalis et completus. Ita plures thomistæ, ut refert Billuart. Et hæc sententia videtur esse apud S. Thomam, Iª-IIæ, q. 2, a. 6, ad 1um, ubi dicitur quod « delectatio nihil aliud est quam quietatio appetitus in bono », et delectatio appetitur propter bonum possessum, tamquam propter causam formalem seu motivam, non tamquam propter finem. Unde delectatio, rigorose loquendo, non est actus humanus, sed complementum actus humani: non enim efficitur per veram actionem, sed connaturaliter resultat ex fine adepto.

Dubium: An actiones indeliberatæ, ut fricare barbam, sint etiam propter finem?

Solutio habetur in responsione ad 3um articuli, ubi dicitur quod actiones indeliberatæ « habent *finem imaginatum,* non autem *per rationem præstitum* », aut finem naturaliter desideratum, sicut in vita mere animali; v.g. quis sine attentione fricat barbam ad sedandum pruritum, aut quia jam habet hanc consuetudinem quasi mechanice acquisitam.

[1] Item actus potentiarum imperati a voluntate, quâ tales, manifeste sunt propter finem; nam voluntas imperat eos ex amore finis.

Divisio finis. Ad intelligentiam hujusce quæstionis revocandæ sunt definitio et divisiones finis, quæ traduntur in philosophia secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomæ, quæ a scholasticis perfecta est (cf. Joann. a S. Thom. in hunc loc. et Billuart).

Finis in genere definitur: Id propter quod agens operatur, et aliquid fit.

Cum finis alliciat agens ad agendum, dividitur primo objective et formaliter ex parte modi finalizandi, et secundo ex parte intentionis agentis finalizati.

- FINIS objective ex parte modi finalizandi
  - *Finis cujus gratia* agens operatur, est objectum appetitus, v.g. medicus vult *sanitatem*
    - *Finis ultimus* est qui in nullum alium finem refertur, v.g. *victoria* pro milite, *Deus* pro homine
      - *finis objectivus* seu *finis qui* est object. quod assequi cupimus v.g. Deus clare visus.
      - *finis formalis* seu *finis quo* est assecutio et possessio, v.g. visio beatifica.
    - *Finis intermedius* est qui appetitur ratione sui, sed cum relatione ad ulteriorem finem, v.g. sanitas propter exercitium virtutis, virtus propter Deum.[1]
  - *Finis cui* est persona seu subjectum cui desideratur bonum intentum, v.g. *æger* cui desideratur sanitas
    - *Nobis superior,* v.g. Deo volumus gloriam suam.
    - *Nos ipsi:* volumus salutem nobis.
    - *Nobis inferior;* v.g. cani aegroto volumus sanitatem propter finem cujus gratia altiorem.[2]

[1] Quidam, ut Vasquez, negant finem intermedium, et dicunt finem intermedium nihil aliud esse quam medium. Sed contra, hic finis non est merum medium, quod nullo modo appetitur ratione sui sed solum ratione finis, ut medicina amara. Revera id quod vocatur finis intermedius, v.g. sanitas, pax socialis, virtus, appetitur ratione sui et simul cum ordinatione ad altiorem finem. Sic est subordinatio finium, quæ correspondet subordinationi agentium. Finis intermedius correspondet causæ efficienti subordinatæ, et merum medium correspondet causæ instrumentali, quæ effectum non producit nisi virtute causae principalis, ut calamus virtute scribentis.

[2] Notandum est quod *finis cui* potest esse vel nos ipsi: sic volumus nobis vitam æternam; vel nobis superior, aut nobis inferior: sic volumus gloriam Deo tamquam superiori; vel sanitatem cani ægroto, tamquam nobis inferiori. — Sic dicitur in symbolo de Filio Dei quod incarnatus est *propter nos,* non quidem tamquam propter finem cujus gratia, sed tamquam propter *finem cui* volebat salutem et vitam æternam ad Deum glorificandum. Unde in hoc non nobis Deus Christum subordinavit, sed e contra, ut ait S. Thomas, Iª, q. 20, a. 4, ad 1um: « Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum (etiam angelorum), quia scilicet ei majus bonum vult, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute generis humani, quin immo ex hoc factus est victor gloriosus. Factus enim est principatus super humerum ejus ». Unde nos Christo

FINIS — ex parte intentionis agentis finalizati subjective:

- *Finis operis* est ille ad quem ex natura sua tendit opus; v. g. finis eleemosynæ est subventio pauperis
  - *Finis effectus* est ille qui operatione agentis fit et producitur, ut sanitas operatione medici.
  - *Finis obtentus* est ille qui operatione agentis acquiritur, sed non producitur, ut præmium certaminis.
- *Finis operantis* est ille quem sibi ad libitum constituit operans; v.g. finis dantis eleemosynam est vel Deus, vel vana gloria vel ipse finis operis
  - *Finis principalis* est ille qui per se primo intenditur; v.g. finis principalis celebrationis Missæ est cultus Deo debitus; finis principalis pugnæ est defensio patriæ.
  - *Finis secundarius* est ille qui solum secundario et consecutive intenditur, ut subordinatus fini principali, non ut medium, sed vel ut effectus, vel ut aliquid consecutive adnexum, sicut finis secundarius militantis est honor et stipendium.

Art. II. — UTRUM AGERE PROPTER FINEM SIT PROPRIUM RATIONALIS NATURÆ.

Status quæstionis. — Videtur quod agere propter finem non sit proprium homini, quia 1° Lapides et plantæ cognitione carent, et *animalia non cognoscunt rationem finis:* non videtur autem possibile agere propter finem ignotum. 2° Agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Atqui rationis est ordinare. Ideo his qui carent ratione non convenit agere propter finem. 3° Finis est objectum voluntatis. Sed entia homini inferiora voluntatem non habent. Ergo ista inferiora propter finem non agunt.

Sic ponitur quæstio de existentia finalitatis in natura inanimata, in vita vegetativa et in vita sensitiva. Super existentiam hujus fina-

subordinamur, sicut Christus Deo, juxta illud Apostoli: « Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei » (I *Cor.*, III, 23). Ad rem Angelicus, Iª, q. 20, a. 4, ad 2um: « Naturam humanam assumpsit Deus non quia hominem plus diligeret quam angelus, sed quia plus indigebat homo, sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano ».

Et est notandum quod misericordia inclinat superiorem, sed non subordinando superiorem ad inferiorem, sed potius elevando inferiorem, rursus statuendo subordinationem ejus Deo.

Unde *finis cui* potest esse inferior agente; et tunc actio agentis non subordinatur ut medium *fini cui:* sed actio agentis ordinari debet ad aliquid altius, v.g. ad gloriam Dei; sic Christus mortuus est pro nobis tamquam propter *finem cui inferiorem*, sed ut daret gloriam Deo tamquam propter *finem cujus gratia* et *finem cui superiorem*. Eodem modo solvitur objectio quietistarum contra spem, dicendo quod sperando desideramus Deum nobis, sed propter Deum. Et sic servatur subordinatio creaturæ ad Deum.

Pariter contemplatio ordinatur ad actionem apostolicam seu ad sanctificationem animarum tamquam ad *finem cui*, sed ordinatur ad Deum ipsum glorificandum tamquam ad *finem cujus gratia*. Sic contemplatio non est medium subordinatum actioni, inferius actione, sed est causa eminens, superabundans, fructificans, cujus actio apostolica est solum finis effectus seu fructus.

Hæ sunt prænotamina utilia pro omnibus his quaestionibus.

litatis S. Thomas fundavit quintam viam ad probationem existentiæ Dei, Iª, q. 2, a. 3, sic arguendo, ex experientia: « Videmus quod aliqua, quæ cognitione carent, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius *eodem modo* operantur, ut consequantur id quod est *optimum* (v.g. plantæ assimilant id quod est necessarium ad earum conservationem et propagationem; item, et perfectius, animalia). Unde patet quod non a casu, sed ex intentione (naturali) perveniunt ad finem (nam finis est quid ultimum optimum, cujus gratia agens operatur) ». Sic ex experientia S. Thomas cum Aristotele probat existentiam finalitatis in natura.

In præsenti articulo ostendit Angelicus *ipsam necessitatem principii finalitatis*, scilicet « *Omne agens necesse est agere propter finem* ». Hoc est contra mechanistas, contra Spinozam et contra omnes negantes finalitatem naturæ, immo contra quosdam scholasticos modernos qui dicunt hoc principium non esse evidens nisi post probationem existentiæ Providentiæ divinae.

Principium finalitatis est maximi momenti, nam in ipso fundatur primum principium rationis practicæ « *Bonum est faciendum et malum vitandum* » (cf. Iª-IIae, q. 94, a. 2).

Responsio est affirmativa. — In argumento « sed contra » citatur auctoritas Aristotelis: « Non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem » II Phys. textus 49. In corpore articuli S. Thomas duo facit: 1° ostendit necessitatem principii finalitatis; 2° determinat in quo differt homo a brutis agendo propter finem.

Iª Pars articuli. — Necessitas principii finalitatis sic ostenditur, ita ut simul appareat finem esse primam causam inter quatuor.

In hac prima parte articuli continetur defensio principii finalitatis, quæ non est demonstratio directa; nam hoc principium est de se evidens; sed est demonstratio indirecta, per absurdum: « *Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud* » (cf. opus nostrum, *De Revelatione*, I, p. 256-257, ultima editio, p. 240).

Nam si agens produceret *determinatum et sibi convenientem effectum* (v.g. si visus produceret visionem) *non tendendo* in illum effectum potius quam in alium, tunc ista convenientia seu bonitas determinata effectus *non intenta naturaliter*, esset *sine ratione essendi*. Hæc enim determinatio effectus non potest fieri, nisi jam quodammodo existat in causa: in causa autem non potest esse actualiter ut in ipso effectu, sed virtualiter tantum, prout potentia agentis *ordinatur* ad talem effectum potius quam ad alium. Postea dicetur etiam quod hæc ordinatio passiva potentiæ ad actum, praesupponit ordinationem activam Auctoris naturæ.

Hoc autem finalitatis principium non solum demonstratur sic per absurdum, sed, supposita recta notione agentis et finis, est etiam *de se evidens* (cf. *De Revelatione*, I, p. 255 ult. ed. 239). Scilicet omnis actio est intentionalis, tendit ad aliquod ultimum conveniens, quod habet rationem finis; sicut immediate evidens est quod visus est ad videndum, auditus ad audiendum, gravitas corporum ad

cohaesionem universi. Etenim *potentia dicitur ad actum;* potentia passiva ad patiendum, activa ad agendum; et ipsa actio est essentialiter intentionalis, seu *tendit* ad aliquid, ad id quod agendum est; secus nihil produceret: visus non magis videret quam audiret, si ad visionem ordinatus non esset; germen quercus non magis produceret quercum quam pirum, embryo canis non magis canem quam leonem.

Casus est solum *causa per accidens,* prout duo agentia accidentaliter occurrunt, vel prout duo effectus accidentaliter uniuntur, v.g. fodiens sepulchrum invenit thesaurum. Sed quodlibet agens per se intendit finem. Sic fodiens fodere intendit, et qui posuerat thesaurum in illo loco intendebat eum ibi ponere. Omne per accidens supponit aliquid per se, cui accidit.

II^a^ Pars articuli ostendit in quo differt homo agendo propter finem a brutis.

Conclusio est: *Proprium est naturæ rationali agere propter finem formaliter et movendo se;* dum bruta agunt propter finem materialiter et ut ab alio mota.

Probatur: Probatio ex hoc desumitur quod proprium est naturæ rationali *cognoscere rationem finis,* seu relationem finis ad media, scilicet *rationem essendi mediorum.* Hæc ratio finis, ut ratio essendi mediorum, non potest cognosci nisi ab intellectu cujus objectum est, non color aut sonus, sed ens et rationes essendi rerum earumque relationum. Unde sapientis est ordinare, seu dirigere, aptare media ad finem.

Animalia autem non cognoscunt rationem finis, sed cognoscunt solum sensibiliter rem quæ est finis, v.g. ita equus ad stabulum redit. Ideoque indigent dirigi ab intelligentia suprema. Sic conficitur probatio existentiæ Dei, ordinatoris universi; et, quidquid dicat Kant, oportet ascendere non solum ad intelligentiam finitam, sed ad ipsum Intelligere subsistens: nam omnis intelligentia quæ non est ipsum Intelligere et ipsum Esse, ordinatur ad intelligere et ad esse cognoscendum, et hæc ordinatio supponit ordinatorem superiorem (cf. ad 3um).

Unde scholastici dicunt quod agens intelligens agit propter finem *directive-formaliter,* animalia vero *directive-non formaliter,* sed *materialiter tantum,* planta et astra *executive tantum;* agunt propter finem ab ipsis omnino ignotum, prout moventur a Deo intelligente. — Sic facile solvuntur objectiones articuli — In responsione ad 3um explicatur quomodo « opus naturæ est opus intelligentiæ ».

Omne agens agit propter finem
- *cognoscendo*
  - *rationem finis*
    - intelligentia suprema omnia ordinans
    - intelligentia creata quæ ipsa ordinatur ad verum
  - *solum rem quæ est finis* - Bruta, quæ magis aguntur propter finem quam agant.
- *non cognoscendo* - Plantæ et lapides, quæ agunt secundum inclinationem naturalem, et sic mere executive agunt propter finem omnino ignotum.

Unde apparet quod *agere propter finem* non est quid proprium solius hominis, sed *analogice dicitur* de omnibus agentibus, a supremo ad infimum. Minimus ergo gradus analogiæ non debet negari ob suam imperfectionem: nam adhuc in illo, quamvis imperfectissime, est finalitas seu naturalis et insconscia tendentia ad aliquid ultimum optimum, quod habet rationem finis, quamvis non cognoscatur. Pariter accidens est ens, et non est nihil, scilicet est ens entis.

Imo animalia *materialiter* tendunt non solum ad bonum delectabile, vel utile ad conservationem individualem, sed materialiter tendunt ad aliquod *bonum honestum,* v.g. ad conservationem speciei, etiam sacrificando vitam individualem propriam, sicut gallina congregat pullos suos sub alas ad eos defendendos contra milvium (cf. I^a^-II^ae^, q. 94, a. 2: « Secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quæ natura omnia animalia docuit, ut est... educatio liberorum vel filiorum », aut etiam ut aliquis vitam propriam conservet non sese occidendo; sic suicidium est contra legem naturalem, communem omnibus substantiis, ut ibid. dicitur).

Dubium: *Utrum ipse Deus agat propter finem* (cf. Comment. Billuart et Gonet).

Respondetur: 1° Effectus Dei ad extra sunt propter finem, scilicet ut manifestent bonitatem Dei quam participant.

2° Ipsæ operationes divinæ sive necessariae, sive liberae, prout sunt ipse Deus, scilicet quid increatum, non sunt proprie propter finem, quia repugnat aliquid increatum habere aliquam causam etiam finalem.

3° Attamen *divina bonitas est quasi finis operationis divinæ liberæ,* ut ait S. Thomas, *de Verit.,* q. 23, a. 4; scilicet est, non proprie *causa finalis* actionum Dei liberarum, ut sunt actiones increatæ, sed est *ratio finalis* earum, ut explicat Gonet. Brevius Joannes a S. Thoma ait: « Deus non agitur a fine, sed agit propter finem ». Deus est ratio sui, non causa sui [1].

Sic aperitur in maxima sua extensione splendidum panorama metaphysicum: Omne agens agit propter finem: sive Deus, sive angelus, sive homo, sive animal, sive entia infima.

[1] Quando dicitur quod divina bonitas est *ratio finalis* actionis creatricis, hoc oportet recte intelligere, scilicet: divina bonitas *ut est quid increatum* et *non gloria externa* ut est quid creatum, scilicet clara notitia Dei cum laude in hominibus et angelis: nam *actio increata* non potest ordinari ad aliquid creatum tamquam ad finem cujus gratia fit, quia sic aliquid increatum subordinaretur creato. Pariter creatura nullo modo potest esse finis ipsius actus amoris increati, sed est solum *finis boni eidem voliti a Deo,* v.g. divinorum beneficiorum finis est salus nostra.

Sed intelligendum est in hoc sensu quod actio creatrix est *ad ipsam bonitatem increatam manifestandam* per bona quae creaturis impertitur, ut dicit Concilium Vaticanum (cf. Denzing., n. 1783). In hoc sensu dicitur ab eodem Concilio Vaticano quod « mundus ad Dei gloriam conditus est » (cf. Denzing., n. 1805). — Sic manifestatur quod analogice solum verificatur universale principium finalitatis: « Omne agens agit propter finem ».

ART. III. — UTRUM ACTUS HUMANI RECIPIANT SPECIEM EX FINE.

Status quæstionis. — Momentum articuli apparet ex hoc quod ex eo dependent multæ quæstiones subsequentes, v.g. quaestio de distinctione specifica inter actum virtuosum et actum vitiosum (infra, q. 18, a. 6), et quæstio de gravitate peccatorum ex fine (infra, q. 72, a. 3), et de distinctione inter peccatum mortale et peccatum veniale.

Difficultas est quia 1° Finis est causa extrinseca; sed unumquodque habet speciem a principio intrinseco; 2° Id quod dat speciem est prius specificato; finis autem est posterior in esse; 3° Idem non potest habere plures species, dum e contrario unus actus humanus potest ordinari ad diversos fines, scilicet ad finem operis et ad finem operantis, et hic potest esse vel principalis vel secundarius, imo vel proximus vel ultimus.

Responsio tamen est *affirmativa*. — Affertur auctoritas S. AUGUSTINI, *De moribus Ecclesiæ et manichæorum*, l. II, c. 13: « Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia »: v.g. punire ad satisfaciendum iræ est culpabile, ad conservationem vero justitiæ est laudabile.

Unde, contra Vasquez, jam in hoc articulo agitur de actu morali, ut moralis est [1].

— In corpore articuli est argumentum metaphysicum satis difficile. S. Thomas ascendit paulatim a rebus sensibilibus ad spirituales et morales, quia cognitio nostra a sensibus originem ducit; et recte intelligenda est analogia quam S. Doctor statuit inter specificativum calefactionis et specificativum actus humani, ut cognoscatur *lex metaphysica* ipsius *agere* ut sic. Commentarius Cajetani bene illustrat articulum. Agitur hic de fundamento metaphysico ethicæ.

Ad intelligentiam articuli, quem legere omnino oportet, recolendum est quod actio specificatur ab actu qui est principium agendi, prout omne agens agit *inquantum est in actu per suam formam*.

Ponimus in forma substantiam articuli ut melius appareat medium demonstrationis quo uniuntur termini conclusionis.

Principium agendi, quod est forma agentis, *specificat actionem*, sicut terminus motus specificat passionem.

Atqui *finis* et objectum voluntatis, et sic est *motivum* seu *principium agendi*, sicut forma agentis, ac simul est terminus ad quem tendit motus a voluntate imperatus.

[1] *Objectio:* Videtur quod solum infra, q. 18, agatur de moralitate actuum; ergo impræsentiarum agitur solum de actibus secundum eorum esse physicum tantum.

Respondetur cum Joanne a S. Thoma, quod hic tractatus nondum est de actibus humanis, sed *de fine*, de quo tractat S. Thomas non solum physice sumpto, sed etiam moraliter, ut apparet ex art. præsenti et ex art. 7.

Ergo *finis specificat actum humanum* ut est *actio* hominis moventis seipsum propter finem et ut est *passio* hominis moti a seipso ad hunc finem.

Major constat ex experientia: nam cum actio sit motus ut ab agente, *calefactio-actio* specificatur *a calore* a quo procedit; sic calidum calefacit, lux illuminat; et *calefactio-passio* specificatur a calore ad quem tendit. Et hoc non solum est factum experientiae, sed necesse est quod ita sit, quia omne agens agit inquantum est in actu per suam formam, et sic agit agit sibi simile. Ita Joannes a S. Thoma dicit in suo Commentario: « Actio specificatur a principio activo, non ut precise efficienti, sed ut fundante formalem rationem agendi ». Brevius, actio non specificatur a principio precise efficienti, sed a principio formali, et passio a termino formali.

Minor, ut notat Cajetanus, videtur continere illegitimum transitum a principio activo, ut est calor calefaciens, ad principium finalizans, ut est finis intentus. Revera, ut ait Commentator, non est illegitimus transitus quia *finis ut objectum voluntatis* est loco *formae*, quæ est principium agendi, prout omne agens agit inquantum est in actu. Pariter voluntas, *se movet* ad media eligenda prout jam in actu intendit finem, seu objectum suum, et in executione mediorum homo movetur a seipso, ad finem intentum consequendum.

Sic habetur conclusio: Actus humani, sive considerentur per modum actionum (actus imperans), sive considerentur per modum passionum (actus imperatus) speciem sortiuntur a fine, seu *a motivo agendi* et a termino executionis.

Objectio: Videtur quod S. Thomas simpliciori modo sic arguere potuisset: Actus, sicut potentiæ et habitus, specificantur ab objecto. Atqui objectum voluntatis est finis — Ergo actus voluntatis specificantur a fine.

Respondetur: 1° Si ita argumentatus esset S. Doctor, non apparuisset analogia cum rebus sensibilibus; 2° Non apparuisset lex metaphysica ipsius agere ut sic; 3° Non apparuisset distinctio inter actum ut est actio imperans, et actum ut est imperatus seu ut passio, prout homo sese movet et movetur ad aliquem finem per diversos actus psychologicos, qui tamen constituunt unum actum moralem; v.g. cum aliquis vult occidere hominem, se movet ad occisionem et a seipso movetur ad eam, prout executio imperatur.

Solvuntur objectiones articuli:

Ad 1am: Finis est causa non omnino extrinseca relate ad actum, quia actus est quid intentionale ad finem. Finis enim, ut ait S. Thomas, comparatur ad actum ut motivum et ut terminus ad quem tendit operatio. Sic finis potest specificare actum.

Ad 2am: Finis est posterior actu humano in executione, non vero in intentione. Finis autem qui actum humanum specificat est proprie finis prout est in intentione. Finis autem specificat etiam ipsam executionem quæ ad finem tendit.

Ad 3um: Idem actus humanus potest fieri *ad diversos fines inter se subordinatos,* non vero *ad diversos fines proximos primarios* a quibus specificaretur. Sic actus humanus non specificatur a finibus remotis vel a fine proximo secundario; bene vero *a fine proximo primario,* de quo præcise est quæstio. Uno verbo: *Solus finis proximus primarius specificat,* non vero finis remotus nisi ad modum generis, nec finis proximus secundarius ut celebrare Missama ad stipendium. Insuper unus actus secundum speciem naturæ, v.g. occidere hominem, potest ordinari ad diversos fines morales, scilicet aut ad conservationem justitiæ, aut ad satisfationem iræ.

Ergo actus voluntarius inquantum moralis *ex parte objecti proximi seu finis proximi specificantis* habet *unam solam speciem* in esse moris (cf. Joann. a S. Thoma).

Corollarium: Ex hoc quod finis proximus primarius debeat esse unicus ad specificandum, vita apostolica nequit respicere, ut duos fines *ex æquo,* contemplationem et actionem: nam omnis coordinatio subordinationem supponit. Vita apostolica ordinatur ad concontemplationem Dei fructicantem pro proximo.

Dubia a Joanne a S. Thoma exposita in suo Comment., possent remitti ad quæstionem 18am, a. 6, sed ad bonitatem doctrinæ breviter jam solvi possunt; postea vero, quæst. 18, clarior solutio habebitur.

1um Dubium: Utrum finis semper specificet eodem modo, scilicet immediate internum actum intentionis et externum actum executionis.

— Difficultas provenit ex eo quod S. Thomas, infra, q. 18, a. 6 in corpore, dicit quod actus interior specificatur a fine, et actus exterior ab objecto. V.g. si quis furatur ad committendum adulterium, actus interior specificatur a fine, scilicet ad adulterio intento, et actus exterior a furto commitendo. Et peccatum adulterii potest remanere mere internum, in desiderio, dum furtum est externum.

Responsio: Quando, ut supponitur in nostro articulo, *non distinguuntur finis operantis et finis operis, tunc est eadem specificatio:* v.g. si operans, furtum faciens, intendit ipsum furtum, seu pecuniam illicite consequendam, tunc idem finis specificat immediate non solum actum internum, sed etiam actum externum. *Si vero alius est finis operis a fine operantis, tunc habetur duplex specificatio* et potest esse *duplex peccatum.* Sic quis furatur ad adulterium committendum, facit duplex peccatum, quod est in confessione exprimendum. Sed in isto casu *finis operantis,* licet non specificet immediate actionem furti, *specificat* tamen eam *mediate;* scilicet mediate pertinet ad specificativum hujusce actus exterioris. Sic Joannes a S. Thoma. Hoc bene explicatur a S. Thoma, q. 18, a 6, in fine corporis articuli, ubi dicit: « Id quod est ex parte voluntatis se habet ut *formale* ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo *actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter secundum objectum exterioris actus.* Unde Philosophus dicit: « Ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, *magis adulter quam fur* ».

2um Dubium: S. Thomas, infra, q. 7, a. 3, ponit finem inter circumstantias, ut circumstantiam principalem, scilicet « *cur* ». Atqui circumstantia non specificat. Quomodo igitur distinguitur finis ut specificans, a fine ut circumstantia?

Responsio habetur ibid., ad 3um: Circumstantia « *cur* » est solum aliqua *conditio adjuncta* fini specificanti, sicut circumstantia « *quid* » non est ipsum objectum specificans, sed quædam modalitas ejus.

Dicit S. Thoma, loc. ult. cit.: « Illa conditio causæ, ex qua ipsa substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed *aliqua conditio adjuncta,* sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit magnum vel parvum; et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. *Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed est aliquis finis adjunctus;* sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis (idest non recedendo a bono rationis propter timorem) non est circumstantia; sed si fortiter agat *propter liberationem civitatis,* vel propter Christum ». Et tunc hæc circumstantia est finis altioris actus, v.g. caritatis, a quo imperatur actus fortitudinis.

Instantia: Sed fortiter agere propter liberationem civitatis vel propter Christum, videtur esse plus quam circumstantia; nam est *finis operantis,* qui *mediate* specificat actum, ut diximus.

Respondetur: Finis operantis, quamvis mediate specificet actum, est etiam ejus circumstantia, quando hic actus substantialiter idem ex parte objecti, potest ordinari ad alium finem: v.g. si aliquis mortuus est non propter fidem, sed propter patriam. Cf. infra, q. 18, a. 4. Vide Cajetanum et Joannem a S. Thom., in præsentem articulum. Hoc non sufficienter notavit Dom. Lottin in suis libris aliunde optimis.

— Unde remanet quod *actus humani recipiunt speciem a fine.* Actus imperans specificatur a fine ut est primus in intentione et *motivum agendi;* actus imperatus vero seu executio specificatur a fine ad quem tendit executio. Hoc profunde probatum est a S. Thoma, metaphysice ex ipsis notionibus actus et finis, et cum manuductione ex sensibilibus. Plerique tractatus moderni ethicæ aut theologiæ moralis hanc profunditatem conservant.

Art. IV. — UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS HUMANAE VITAE.

Status quæstionis. — Vidimus quod homo deliberate agens *semper* agit propter finem a quo specificatur actus humanus. Nunc quæritur utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. Agitur solum de

existentia hujus finis in communi considerati. Hic est veluti novus lapis scientifice ponendus in ædificio doctrinali. In sequentibus articulis erit quæstio de unitate hujusce finis ultimi; et in quæstione sequenti quæritur in quibusnam bonis inveniatur.

S. Thomas ut sapiens constructor optime determinat locum et dimensiones cujuslibet lapidis istius ædificii, ita ut uno lapide mutato, vel mutata una columna, destrueretur harmonia. Nec dicit jam initio ea quæ dicenda sunt solum postea, in fine investigationis. Quandoque in hoc comentatores non conservant altam sobrietatem et simplicitatem S. Thomæ, sed ex præcipitatione volunt jam dicere circa hanc primam quæstionem, id quod multo melius dicet postea, loco opportuno, S. Thomas. Ex hac præcipitatione oritur confusio et nimia complicatio, nimis prompte descendendo ad particularia deinde consideranda.

Difficultas præsens est 1° quia videtur quod sit *processus in infinitum in finibus*, seu in bonis, quia bonum est essentialiter diffusivum sui, et id quod procedit a bono est novum bonum suipsius diffusivum, et sic semper. 2° Ea quæ sunt rationis in infinitum multiplicari possunt, ut numeri vel figuræ geometricæ. Atqui desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo possum velle diversa bona in infinitum. 3° Voluntas infinities reflecti potest supra seipsam: v.g. possum velle aliquid et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ita dicerent libertistæ, et etiam automobilistæ qui videntur currere ad currendum et non ad perveniendum ad aliquem finem.

Responsio tamen est *affirmativa*. Initio citatur auctoritas Aristotelis, qui probavit in II Metaphysicorum quod impossibile est procedere in infinitum in ullo genere quatuor causarum; scilicet necesse est admittere primam causam efficientem, alioquin nulla esset efficientia. Item necesse est admittere materiam primam, primum subjectum mutationis, alioquin nulla esse materia secunda; necesse est ponere primam formam seu formam substantialem, alioquin nulla esset forma accidentalis; et necesse est admittere ultimum finem, alioquin nulla esset finalitas, nullum bonum.

Duæ conclusiones sunt in corpore articuli.

Conclusio 1ª: *In finibus per se seu necessario subordinatis*, sicut in causis efficientibus per se subordinatis, *impossibile est procedere in infinitum*. Scilicet impossibile est procedere in infinitum in finibus quorum unus pendet ab altero in finalizando.

Probatur conclusio in generali. Hæc probatio est magni momenti, et est attente consideranda; nam in ea est pars veritatis quæ continetur in doctrina M. Blondel, quæ philosophia actionis dicitur (cf. M. Blondel, *L'Action*, 1893), et in methodo immanentiæ, scilicet: Actio humana postulat ultimum finem, sine quo non existeret. — Sed Blondel, non satis agnoscens valorem ontologicum rationis speculativæ et principii finalitatis, non potest habere de hac conclusione nisi certitudinem practicam, subjective sufficientem, objective insufficientem; dum e contra S. Thomas, post Aristotelem, speculative

demonstrat conclusionem; quæ sic apparet ut *corollarium certum principii finalitatis: Omne agens agit propter finem.*

In nostro enim articulo incipit aliqua demonstratio existentiæ Dei ex aspiratione nostra naturali ad beatitudinem et ad summum Bonum; cujus demonstrationis finis erit infra, q. 2, q. 8, ubi demonstratur quod beatitudo hominis non est in aliquo bono creato, et q. 3, a. 1, ubi demonstratur quod ultima hominis beatitudo consistit in Bono increato.

Probatur conclusio: Sublata prima causa, tolluntur causæ secundæ, quæ non movent nisi ut actualiter motae a prima causa. *Atqui* causæ *per se* seu necessario subordinatæ alteri, non movent nisi nisi ut motæ actualiter ab altera. Ergo sublata prima causa, tolluntur causæ ei *per se* subordinatæ.

Aliis verbis: non est possibile procedere in infinitum in causis per se subordinatis, sive efficientibus, sive finalibus, ἀνάγκη στῆναι scilicet debet dari ultimus finis *ex natura rei*, id est ultimus finis alliciens ratione sui tantum, et non ratione alterius finis altioris. Alioquin destrueretur ipsum principium finalitatis, aut in alio ordine principium causalitatis efficientis. Unde haec conclusio est corollarium horum duorum primorum principiorum. Ita ut principium causalitatis efficientis sic formulari possit: *Omne quod fit, est ab alio, et, in ultima analysi, est ab alio incausato.* Principium vero finalitatis sic formulari potest: *Omne agens agit propter finem, et, in ultima analysi, propter finem intentum unice propter se et non propter aliud.*

S. Thomas postea hanc generalem demonstrationem applicat primo in ordine intentionis et postea in ordine executionis.

1° In ordine intentionis sic: *Sublato primo principio intentionis alliciente et movente appetitum, non allicitur appetitus.* — Atqui primum principium in intentione est *finis ultimus*, seu alliciens ratione sui tantum. Ergo sublato fine ultimo, appetitus a nullo alliceretur.

Unde sequeretur, ut corollarium, quod nec actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis.

2° In ordine executionis sic: *Sublato principio executionis, nullus inciperet aliquid operari.* — Atqui principium executionis est primum seu infimum medium ad finem. Ergo sublato primo seu infimo medio, nullus inciperet aliquid operari.

Et sequeretur quod non terminaretur consilium de mediis adhibendis sed in infinitum procederet. Ergo non est possibile procedere in infinitum in finibus per se subordinatis, scilicet quorum unus pendet ab altero in finalizando. V.g. æger vocat medicum ad sanitatem, vult sanitatem v.g. ad studium, vult studium ad cognoscendam veritatem et veritatem supremam, et denique vult cognoscere veritatem ad beatitudinem, beatitudo autem ad nihil aliud ordinatur, nisi ad gloriam Dei, quæ nequit ad aliquid altius ordinari: ἀνάγκη στῆναι.

Ita in causis efficientibus per se subordinatis: v.g. currus trahitur ab equo, equus portatur a terra, terra a sole, sol ab alio centro, non tamen in infinitum, sed debet esse primus motor, qui debet esse suum agere, et non indigeat praemoveri ut agat; sed illud solum est *suum agere* quod est *suum esse;* nam operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi. Si autem non esset primus motor, non essent aliæ causæ per se subordinatae, scilicet quarum una non movet nisi ut mota ab altera. Sic per viam motus et causarum efficientium probatur quod existit Deus, de quo legitur in Divino Officio, *Hymn. ad Nonam:* « Rerum Deus tenax vigor, immotus in se permanens... ».

Item valor momenti præsentis apparet si consideretur non secundum lineam horizontalem temporis, ut nunc fluens et fugiens, sed secundum lineam verticalem qua hoc momentum coexistit æternitati.

Ita etiam, ut dicitur hic, ad 1um, dum Deus creat non est processus in infinitum deorsum; scilicet invenitur infima creatura inanimata, quamvis bonum supremum sit infinite suiipsius diffusivum, sed diffundit se actualiter libere et secundum modum determinatum ab intellectu divino. Cf. quoad hoc Cajetanum in hunc locum.

* * *

Conclusio 2a: *In finibus per accidens subordinatis, non est impossibile procedere in infinitum.* Scilicet, ut bene explicat Joannes a S. Thoma, in finibus quorum unus non dependet ab altero in finalizando, potest accidere infinitas in potentia, seu syncategorematica, non vero infinitas in actu seu categorematica. Scilicet tunc non datur finis ultimus *ex natura rei,* sed a quolibet fine voluntas potest incipere et quemlibet alteri subordinare, sine ullo termino syncategorematice, ex natura finium, ut in exemplis a S. Thoma citatis in responsione ad 2um et ad 3um.

Ratio est per oppositionem ad rationem primæ conclusionis. Scilicet quia causæ per accidens subordinatæ alteri, non causant inquantum moventur ab hac altera, unde sublata hac altera causa adhuc possunt causare. V.g. volo addiscere linguam latinam, postea græcam, postea hebraicam, postea arabicam; postea relinquere linguas et addiscere mathesim, metaphysicam, jus, medicinam; relinquere scientias, ut Faust, redire ad voluptates, ad divitias, et rursus ad litteraturam et scientias, et sic semper.

Item in ordine causæe efficientis. Pater est causa per se generationis filii sui; sed avus est solum causa per accidens generationis nepotis; nam, ut ait S. Thomas, Ia, q. 46, a. 2 ad 7um: « *Accidit* huic homini inquantum generat, quod sit *generatus* ab alio: generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis ». Sic Adam, qui non erat filius alterius hominis, potuit generare. Imo sæpe avus jam mortuus est quando filius ejus generat nepotem. Avus igitur non influit actualiter in generationem nepotis. « Omnes enim homines generantes, ait S. Thomas, loc. ult. cit., habent

gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. *Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum.* Esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum ».

Item juxta Aristotelem et S. Thomam nequit demonstrari impossibiltas seriei infinitæ ad æterno v.g. transformationum aquae maris in nubes, in pluviam, et rursus in nubes etc.: sufficit, ad hoc, quod existat sol et aqua. Unde si existerent ab æterno, pariter ad æterno sol produceret evaporationem aquæ; sed eam producere nequiret nisi virtute primi moventis, quod debet esse suum agere et suum esse. Sic Aristoteles admittebat simul probationem existentiæ Dei per viam motus et æternitatem motus a parte ante; imo dicebat: primus motor habere debet virtutem infinitam ad movendum per tempus infinitum a parte ante. Unde oportet bene distinguere seriem, ut ita dicam, verticalem causarum necessario et actualiter subordinatarum, a serie horizontali præteritarum causarum quæ non amplius influunt [1].

Unde est in hac doctrina *pulcherrimus parallelismus inter subordinationem* sive per se, sive per accidens *causarum efficientium et causarum finalium.* Sic anima immortalis potest velle in infinitum fines per accidens subordinatos, et numquam erit ultima volitio in futuro, sed omnes volitiones debent dependere ab ultimo fine cui alii fines per se subordinantur. Prædictus parallelismus dependet a principio finalitatis: « *omne agens agit propter finem* » et ab ejus corollario: « *ordo agentium correspondet subordinationi finium* ».

— Post ea quæ dicta sunt, facile nunc patet responsio ad objectiones articuli.

In responsione ad 2um notatur quod series numerorum potest crescere in infinitum syncategorematice, quia accidit huic numero inquantum hujusmodi quod ei addatur unitas. In hujusmodi nihil prohibet procedere in infinitum. Ideo omnes numeri, quamvis inæquales inter se, sunt æqualiter numeri, seu univoce.[2]

In responsione ad 3um citatur aliud exemplum subordinationis per accidens: scilicet: volo hoc objectum, volo me hoc velle, et sic semper syncategorematice. Sicut scrupulosus præparans concionem sacram dicit: Forte laboro ad superbiam, eliciendus est actus humi-

[1] Item, ut dicit S. Thomas, Ia, q. 46, a. 2, ad 7um: « Artifex agit multis martellis *per accidens*, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli ». E contrario per se et actualiter subordinantur hæ causæ: martellus motus a manu artificis, manus mota ab ejus voluntate, voluntas ejus mota efficienter a Deo, et in ordine finium ab aliquo fine subordinato alicui fini, qui est volitus propter se et non propter aliud.

[2] E contrario fines per se subordinati non sunt æqualiter fines, nam finis ultimus alliciens ratione suiipsius tantum, magis est finis quam alii fines per se subordinati: ita Deus et causa secunda efficiens non solum sunt inæquales causæ, sed non sunt æqualiter causae nec aequaliter ens.

litatis; sed forte propter superbiam volo esse humilem plus quam alii, hoc examinandum est; sed forte hoc examen venit ex superbia. Et sic semper.

Ergo optime stant duæ conclusiones articuli, et in hoc est fundamentum alicujus demonstrationis existentiæ Dei, ut mox dicemus.

Art. V. — UTRUM UNIUS HOMINIS POSSINT ESSE PLURES ULTIMI FINES.

Status quæstionis. — Nunc agitur de unitate finis ultimi, qui erit in ædificio doctrinali theologiæ moralis velut clavis aurea (*clef de voute*) quæ debet esse unica. Hæc unitas consideratur quadrupliciter in his quatuor ultimis articulis; scilicet art. 5° Utrum *unius* hominis possint esse *plures* ultimi fines; art. 6° Utrum homo ordinet *omnia* in ultimum finem; art. 7° Utrum *idem* sit finis ultimus *omnium hominum;* art. 8° Utrum in hoc ultimo fine *omnes creaturæ* conveniant.

Quisnam est sensus exactus præsentis articuli? Non quæritur utrum homo possit velle simul plures beatitudines in communi: hoc est evidenter impossibile. Ut ex primis lineis corporis articuli constat, sensus articuli est: Utrum voluntas unius hominis possit *simul* se habere (vel in actu, vel in habitu) ad diversa sicut ad ultimos fines distinctos.

Unde, ut notat Billuart, agitur de fine ultimo in communi, sed jam relate ad res in quibus inveniendus est materialiter: quamvis nondum inquiratur in quibusnam rebus constitui debeat; de hoc enim erit sermo in quæst, 2ª.

Difficultas est 1° quia Augustinus dicit quod quidam posuerunt ultimum finem hominis in quatuor; scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, in virtute. — 2° Quia multa bona non se invicem excludunt. — 3° Quia voluntas libera potest successive constituere suum finem ultimum prius in voluptate, postea in virtute; et cum sit libera, cur non posset hoc facere non solum successive, sed simul? Ita putant libertistæ.

In contrarium affertur auctoritas S. Scripturæ, Matth., vi, 24: « *Nemo potest duobus dominis servire* »: v.g. Deo et mammonæ, ad invicem scilicet non ordinatis; ita nec duobus finibus ultimis, quia finis ultimus dominatur affectui hominis, nec ad aliud subordinatur. Ergo duo fines ultimi, inquantum ultimi, non subordinantur. V.g. gulosi « quorum Deus venter est », non possunt simul constituere finem ultimum in virtute, nec in vero Deo. Unde Christus dixit: « *Qui non est mecum, contra me est* ». Ille solus qui loquitur in nomine Dei finis ultimi, imo ille solus qui est Deus, potest ita loqui; quia scilicet non potest esse *indifferentia* seu *neutralitas* erga verum finem ultimum. Idest, qui non est cum vero fine ultimo, est contra hunc finem, ut infra melius patebit.

Unde ponitur in corpore articuli sequens conclusio.

Conclusio *Impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines.*

Notat Cajetanus: « Hoc intelligo de simul fieri tam actu quam affectu seu habitu ».

Hæc conclusio probatur triplici ratione. Generaliter S. Thomas in *Summa Theologica* affert solum unam rationem, scilicet formalem, in qua continetur formale medium demonstrationis. Si vero affert plures rationes, eas non mechanice juxtaponit, sed organice ordinat, ut hic apparet. Ut notat Cajetanus, prima ratio sumitur ex eo quod ultimus finis habet rationem *boni perfecti;* secunda vero ex eo desumitur quod ultimus finis habet rationem *primi boni naturalis;* tertia vero ex hoc quod ultimus finis habet rationem *primi boni specificantis.* Unde prima ratio sumitur ex ipsa definitione finis ultimi, secunda ex ipsa natura voluntatis quæ ad finem ordinatur, tertia ex specificatione generali actuum quibus voluntas tendit ad finem. Sic res consideranda sub omni aspectu consideratur, scilicet terminus ad quem tendentiæ, terminus a quo et actus quibus fit transitus ab uno ad alterum.

Ratio fundamentalis et magis formalis est prima, quæ sumitur ex ipsa definitione finis ultimi: ex definitione enim rei deducitur ejus proprietas. Duæ aliæ rationes sunt potius confirmationes, et clarius infra patebunt, in quæstione de beatitudine.

Hæc tres rationes sic proponi possunt simul:

Nemo potest simul appetere a) *duo bona perfecte satiativa appetitus,* nam bonum plene satiativum nihil extra ipsum relinquit, nisi media ad ipsum; b) *nec duo prima bona naturaliter desiderata,* quia natura non tendit nisi ad unum, non ad duo ex æquo, secus esset coordinatio sine subordinatione; c) *nec duo prima bona ut primum genus appetibilium,* nam primum genus est unicum.

Atqui *finis ultimus est* a) *bonum perfecte satiativum appetitus;* b) *primum bonum naturaliter desideratum;* c) *bonum constituens primum genus appetibilium.*

Ergo impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines.

Major clara est ex ipsa definitione ultimi finis qui postea consideratur respectu naturæ voluntatis nostræ et actuum ejus.

Minor bene explicatur a Billuart (cf. in hunc loc., Prob. 2°): Finis ultimus est *bonum perfecte satiativum appetitus* in hoc sensu quod excludat non alia bona, sed alia bona non sibi ordinata; scilicet in hoc sensu quod sit bonum ultimum ad quod terminantur omnia desideria appetentis, ita ut alia quæ appetens desiderat illi subordinentur. Ita luxuriosus, qui ponit ultimum finem in venere, potest appetere cibum, potum, honores, divitias, sed voluptatem veneream appetit ut id ad quod terminantur ejus desideria, et omnia illi subordinat. Hoc forte raro accidit, quia, ut infra dicetur, peccator ponit ultimum finem suum potius in seipso super omnia dilecto, quam in tali objecto particularis peccati.

Item verificatur de fine ultimo quod sit *primum naturaliter desideratum, constituens primum genus appetibilium,* prout natu-

raliter et primo unusquisque desiderat *se esse beatum*, et sic saltem inconscienter tendit ad diligendum Deum plus quam seipsum, quia inclinatio naturalis ut sic est recta. Hoc clarius patebit art. VII, ubi distinguitur finis ultimus formaliter sumptus a fine ultimo materialiter sumpto. *Nunc agitur primo de fine ultimo formaliter, et secundario de fine ultimo materialiter,* ut notat Cajetanus in articulo sequenti.

Sic stant bene duæ rationes posteriores, ut ait Cajetanus. Nam repugnat « divitias et voluptatem » constituere *duo prima bona naturaliter volita,* quia neutrum esset primum a quo inciperet motus voluntatis. Et similiter repugnat eadem constituere *duo prima specificantia,* quia neutrum eorum esset specificans primum, et destrueretur unitas tendentiæ naturalis voluntatis. Ergo stat conclusio [1].

Confirmatio per reductionem ad impossibile: Finis ultimus est finis qui ad nullum alium refertur et ad quem omnia referuntur. Atqui in hypothesi duorum finium ultimorum, primus non referretur ad secundum, nec secundus ad primum. Ergo duo fines ultimi non dantur.

Ad 1um notatur quod ratio ultimi finis potest tamen poni *in pluribus bonis tamquam in partibus integrantibus* seu integraliter constituentibus unum subjectum adæquatum illius: v.g. potest poni in voluptate, in quiete, in virtute, tamquam in partibus beatitudinis.

Ad 2um: « Etsi plura accipi possint, quæ ad invicem oppositionem non habeant (ut sanitas, virtus, Deus), tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum »; scilicet: si sunt alia bona, ei subordinantur.

Ad 3um respondetur objectioni libertistarum, qui dicunt: si libertas potest eligere duos fines ultimos saltem successive, unum post alium, quare non simul? Insuper, libertas non determinatur ad unum sicut natura.

Responsio est quod libertas non potest facere ut opposita contradictorie sint simul; quod quidem contingeret si essent simul duo plene et ultimo satiativa appetitus; *essent enim plene satiativa, et non essent,* quia extra quodlibet remaneret aliquid appetendum, quod ipsi non subordinaretur.

Aliæ instantiæ inveniuntur apud Billuart (cf. in hunc locum), quarum principaliores notamus:

1a Instantia: Aliquis prout est liber potest appetere secundum finem ultimum ut ex abundanti et superfluo.

Respondetur: Id quod appetitur ut superabundans et superfluum, non appetitur ut finis ultimus: nam finis ultimus appetitur ut principale objectum appetentis unde cætera pendent.

— Aliæ instantiæ supponunt notionem peccati mortalis et peccati venialis, propterea non ponuntur hic a S. Thoma, sed solvuntur

[1] In his rationibus agitur de fine ultimo in communi, sed jam relate ad res in quibus inveniendus est.

a commentatoribus ad defendendam doctrinam S. Thomæ contra adversarios. Unde hac præcipitatione digressiones fiunt culpa adversariorum.

2a Instantia: Peccans mortaliter constituit ultimum finem in creatura. Atqui potest plura peccata disparata committere, v.g. furtum, homicidium, adulterium, ita quod neutri præ altero afficiatur, sed omnibus secundum se ex æquo. Ergo possunt esse plures fines ultimi pro eodem peccatore.

Respondetur concedendo majorem, sed distinguendo minorem sic: Hoc modo peccator diligit objecta disparata horum peccatorum mortalium, ut partes finis ultimi, non quodlibet ut finem ultimum totalem. Et hæc diversa objecta disparata uniuntur, ut dicit Cajetanus, prout finis ultimus peccatoris positive est ipsemet peccator super omnia a seipso dilectus; nam egoismus, seu inordinatus amor sui usque ad contemptum Dei constituit civitatem Babylonis, seu corpus peccati; sicut amor Dei usque ad contemptum sui constituit civitatem Dei, seu in terris connexionem omnium virtutum in caritate. Ita Cajetanus et Joannes a S. Thoma in hoc loco.

Ultima instantia: Justus peccans venialiter habet, inquantum justus, Deum pro ultimo fine. Atqui ultimus finis peccati venialis non est Deus, quia non est referibile ad Deum, sed est creatura. Ergo justus peccans venialiter habet duos fines ultimos.

Respondetur: Hæc objectio clarius solvetur in fine sequentis articuli; ergo ibi remittenda est. Nunc sufficit dicere cum Cajetano, Contenson, Billuart, Sylvius, etc., quod finis ultimus peccati venialis non est creatura super omnia dilecta; nam tunc fieret peccatum mortale; nec est ipse Deus, nisi *negative,* prout peccatum veniale non tollit conversionem ad Deum. Sed finis ultimus peccati venialis est nostrum bonum in communi, ut satiativum appetitus. Nam verum est de nostro articulo id quod ait Cajetanus in articulo sequenti. « De ultimo fine formaliter (scilicet de bono perfecto, quodcumque sit) hic articulus verificatur *primo*. De ultimo autem fine materialiter verificatur *secundario,* ut scilicet induit rationem formalem. Oportet enim quæcumque homo vult, quod velit ea propter suam perfectionem ».

Art. VI. — UTRUM HOMO OMNIA QUÆ VULT VELIT PROPTER FINEM ULTIMUM.

Status quæstionis. — Jam scimus quod homo, deliberate volens, *omnia* vult propter finem. Sed nunc quæritur utrum *omnia* velit propter *ultimum* finem. Hoc videtur sequi ex prædictis. Sed sunt difficultates expositæ initio articulis, quas postea evolvit Scotus contra S. Thomam; scilicet:

1° Homo quandoque jocose agit, et jocosa non ordinantur ad ultimum finem. Scotus dicet: Sunt quid indifferens non solum in specie, sed etiam in individuo.

2° Scientiæ speculativæ, v.g. mathesis, metaphysica, propter se quæruntur, et tamen non quælibet earum est ultimus finis. Ergo non quæruntur propter ultimum finem.

3° Homo non semper cogitat de ultimo fine, dum aliquid vult. Ergo non omnia vult propter ultimum finem.

Responsio tamen S. Thomæ est *affirmativa*, auctoritate Augustini comprobata, juxta quem finis ultimus est id « propter quod amantur cætera »; et dicitur cætera sine exceptione.

Conclusio: Necesse est quod omnia quæ homo appetit (seu deliberate vult), appetat, saltem virtualiter et implicite, propter ultimum finem.

(Additur in conclusione « saltem virtualiter » ex responsione ad 3um).

Videamus primo probationes S. Thomæ, et postea earum interpretationem; in hoc enim non consentiunt omnino thomistæ.

S. Thomas dat duplicem rationem, prout in prima ratione finis ultimus consideratur in se ut bonum perfectum, in secunda vero ut primum movens seu alliciens appetitum.

Prima ratio sic ponitur in forma: Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni (ex art. 1). Atqui quod appetitur, non ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, *necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum*, seu in ultimum finem. Ergo necesse est quod omnia quæ homo deliberate appetit, appetat propter ultimum finem.

Major patet. *In minori* est propositio modalis de dicto (necesse est) non de re (non de re necessaria). S. Thomas dicit necesse est quod appetatur: non dicit quod necessario appetitur, quia libere appetitur. Sed si libere appetitur necesse est ut appetatur relate ad finem ultimum.

Hæc minor sic probatur: semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sive in his quæ fiunt a natura (ut germen plantæ), sive in his quæ fiunt ab arte (ut initium aedificii). Sic bonum minus perfectum ordinatur ad bonum perfectum, perfecte satians appetitum, prout omnis inchoatio perfectionis ordinatur ad perfectionem consummatam. Sic est intentio saltem virtualis seu implicita ultimi finis, ut mox diximus.

Ut jam notavimus cum Cajetano, hæc conclusio verificatur *primo* de fine ultimo formaliter seu de beatitudine in communi, et solum *secundario* de fine ultimo materialiter (scilicet de re in qua aliquis constituit suam beatitudinem), nempe secundario, prout res ista induit rationem formalem, et hoc diversimmode, prout homo vel est viator, vel est beatus, vel est damnatus.

Beatus vult omnia quæ vult propter Deum clare visum, et non potest peccare ne venialiter quidem; *damnatus*, e contra, omnia vult propter se super omnia dilectum, et quidem ita ut non possit bonum opus facere; *viator*, ut videbimus, vult omnia quæ vult saltem propter beatitudinem in communi; et *justus viator* potest peccare venialiter,

non sese avertendo a Deo, nec peccatum istum veniale ad Deum ordinando.

— *Secunda ratio*, seu secundum argumentum eodem modo verificatur scilicet *primo* de beatitudine in communi, et *secundario* de fine ultimo materiali ut induit rationem formalem finis ultimi, et diversimode secundum varios status hominis.

Hoc argumentum sic proponi potest:

Ultimus finis tamquam primum movens allicit appetitum.

Atqui causæ secundæ non movent nisi ut motae a primo movente. Ergo secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, scilicet ad ultimum finem.

Item ex responsionibus ad objecta confirmatur quod conclusio S. Thomæ verificatur *primo* de fine ultimo formali, et *secundario* tantum de fine ultimo materiali, de quo erit sermo proprie in articulo sequenti tantum. Sic in his articulis eadem idea-mater de fine ultimo paulatim transit de statu confuso ad statum distinctum.

— *Ad 1um:* « Actiones ludicræ ordinantur ad bonum ipsius ludentis », sive bonum verum, v.g. ut postea possit melius studere, sive bonum apparens, v.g. ad vitam luxuriosam.

Ad 2um: Scientiæ speculativæ appetuntur non ut quid utile tamquam artes mechanicæ seu serviles, sed ut bonum quoddam speculantis, idest ut pars beatitudinis. Ut ait Cajetanus, scientiæ speculativæ non sunt propter alium finem proximum, sed bene propter finem ultimum. Scientia practica et artes, e contra, ordinantur ad opus faciendum.

Scholion: An meditatio, seu oratio mentalis ordinata sit ad melius operandum.

Respondetur: Si pertinet ad prudentiam, tunc conceditur. Si vero pertinet ad fidem vivam est ad melius diligendum Deum. Dilectio autem Dei non debet ordinari ad dilectionem proximi sicut medium ad finem, sed sicut causa eminens ad effectum.

— *Ad 3um*: Quando aliquis non cogitans de fine ultimo, deliberate vult aliquid, v.g. ludum, hoc vult saltem virtualiter propter finem ultimum.

Objectiones Scoti. — Aliquid de hoc est dicendum, nam ex his principiis pendet quæstio utrum possit esse actus deliberatus indifferens in individuo (cf. de his Cajetanum in hunc locum).

Contra S. Thomam tenet Scotus quod homo non omnia quæ deliberate vult, appetit propter beatitudinem.

Dicit Scotus: Homo potest libero appetitu aliquid velle, non propter beatitudinem, tam negative quam contrarie. Hoc Scotus sic probare intendit in sequentibus objectionibus contra S. Thomam:

1a Objectio: Secundum S. Thomam, voluntas sequitur intellectum. Atqui intellectus potest aliud quam beatitudinem cogitare. Ergo voluntas potest aliquid non propter beatitudinem velle.

Respondetur: Distinguo majorem: Voluntas sequitur intellectum in intentione actuali vel virtuali, concedo; in intentione actuali tantum, nego. Concedo minorem. Distinguo pariter conclusionem: Voluntas potest aliquid velle non propter beatitudinem actualiter intentam, concedo; virtualiter intentam, nego.

Jam hoc solverat S. Thomas in responsione ad 3um.

2a *Objectio:* Voluntas sequitur intellectum. Atqui intellectus potest aliquod bonum considerare ut bonum in se, non considerando illud ut bonum ad finem. Ergo et voluntas potest velle illud.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Intellectus potest aliquod bonum considerare ut bonum in se, non considerando illud ut bonum ad finem materialiter sumptum, concedo; non considerando illud ut bonum ad finem formaliter sumptum, nego. Scilicet bonum illud semper ordinatur ad bonum appetentis, ad beatitudinem in communi, cujus est inchoatio (cf. S. THOM., ad 1um et ad 2um, et in corp. art.).

3a *Objectio:* Stante certitudine de beatitudine constituenda in Deo, homo potest velle fornicari. Atqui hoc est velle aliquid contra beatitudinem. Ergo homo potest velle aliquid non propter finem ultimum, imo contra ipsum.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Hoc est velle aliquid contra beatitudinem in communi, nego; contra beatitudinem in Deo constitutam, concedo.

Sic peccatum mortale est contra beatitudinem in Deo constitutam, peccatum veniale vero est præter eam; sed ambo ordinantur ad bonum appetentis in communi, quia quidquid appetit homo, appetit ut bonum, vel verum vel apparens, ad beatitudinem inveniendam.

Ergo objectiones Scoti procedunt ex hoc quod non distinguit inter beatitudinem in communi seu formaliter, et beatitudinem materialiter sumptam. Hæc autem distinctio clare exponitur a S. Thoma in articulo sequenti.

Aliæ objectiones. Inveniuntur apud Billuart. Hic sufficit principaliores referre.

1a *Object.* Peccator aliquod bonum opus faciens intendit *virtualiter* finem ultimum in particulari, scilicet Deum.

Atqui peccator, ut peccator, habes pro fine ultimo creaturam. Ergo saltem ille habet duos fines ultimos.

Respondetur: Distinguo majorem: Bonum opus peccatoris habet Deum pro fine ultimo simpliciter et absolute, nego; secundum quid, concedo. Dico « secundum quid », quia objectum hujus boni actus est referibile ad Deum. Sed quia peccator ponit suum finem ultimum non in Deo, sed in creatura, hic actus bonus ne virtualiter quidem refertur in Deum efficaciter super omnia dilectum. Hic homo enim « *non potest duobus dominis servire* », juxta illud MATTH., VI, 24, sed omnia vult propter beatitudinem in communi.

Instantia: Sed tunc creatura non est amplius finis ultimus hujusce peccatoris, quia non omnia vult propter eam.

Respondetur: Finis ultimus peccatoris est ipse super omnia dilectus; sed potest velle quædam relate ad beatitudinem in communi et non relate ad malum finem a se electum, quia non est confirmatus in malo.

Instantia altera: Sed impossibile est velle beatitudinem in communi tantum. Etenim voluntas non potest velle bonum abstractum, sed solum bonum concretum, nam bonum est in rebus ipsis. Atqui velle beatitudinem in communi est velle bonum in abstracto. Ergo hoc est impossibile. Sic non volumus balneari intentionaliter, idest repræsentative, sed extrinsece et realiter, ut ait Cajetanus in Ia, q. 82, a. 3.

Respondetur: Concedo majorem: non possumus velle bonum in abstracto. Distinguo minorem: Est velle bonum in abstracto, velle beatitudinem in communi sine relatione *ad me* concrete sumptum, concedo; est velle bonum in abstracto velle beatitudinem in communi *relate ad me*, nego. Ita Cajetanus: « Oportet quæcumquæ homo vult, quod velit propter suam perfectionem, quia tunc *volo me esse beatum*, seu beatitudinem, non solum in abstracto prout convenit hominibus, vel homini in genere, sed prout convenit *mihi*, ut est satiativa non appetitus in genere, sed appetitus mei ». Cf. Ia-IIae, q. 5, a. 8. Ita locutus est S. Thomas, Ia-IIae, q. 1, a. 5, initio corporis articuli.

Dicendum est tamen quod appetitus beatitudinis in communi non est de se omnino et simpliciter efficax. Fit efficax quando volumus efficaciter constituere beatitudinem nostram in aliqua re, v.g. in Deo plus minusve confuse cognito et super omnia dilecto, vel in nobismetipsis super omnia dilectis. Tunc est intentio efficax ordinans vitam nostram ad bonum morale, vel ad malum. Ideo dum justus peccat venialiter, ejus volitio, ut efficax, fertur in aliquam rem particularem, et ut inefficax in beatitudinem in communi, quia non intendit eam totam in hoc particulari objecto. Ita Billuart. Item dum peccator sperat in Deum, ordinat actum suum in Deum sed non efficaciter dilectum super omnia.

Instantia tertia: Neque ita possibile est. Nam ordo agentium debet correspondere ordini finium. Atqui agentia subordinata non movent nisi mota a primo agente in singulari, et non solum in communi. Ergo pariter fines intermedii et media non movent nisi ut mota ab ultimo fine in singulari, et non solum in communi.

Respondetur: Distinguo majorem: servata differentia utriusque causæ efficientis et finalis, concedo; secus, nego. Concedo minorem; distinguo conclusionem, scilicet si est absoluta paritas, concedo; secus, nego.

Explicatur cum Billuart: « Modus agendi causæ efficientis est *per influxum physicum* in effectum singularem, qui influxus non procedit a causa in communi, sed singulari; quia actiones sunt sup-

positorum et existentium, proinde singularium. Modus vero causandi causæ finalis est *moralis*, in hoc consistens quod finis ut cognitus allicit voluntatem ad electionem mediorum. Sicut ergo intellectus potest cognoscere beatitudinem in communi, ita voluntas ad illam anhelat in omni actu ». Unde dicit Augustinus: « *Omnes homines esse beati volunt*, idque uno ardentissimo amore appetunt et propter hoc cætera quæcumque appetunt » (*de Trinit.*, 1, 13, c. 5). Hoc valet contra quietismum, qui tenet quod anima sancta diligit Deum absque ullo respectu ad beatitudinem propriam; quod est falsum. Sed beatitudinem suam anima sancta subordinat gloriæ Dei, et diligit Deum plus quam seipsam.

Instantia quarta: Saepe appetimus bona particularia absque cogitatione et appetitu ultimi finis in communi. Ergo homo non omnia vult propter beatitudinem ne in communi quidem.

Respondetur: Distinguo antecedens: Saepe appetimus bona particularia absque cogitatione et appetitu finis in communi *expresso et explicito*, concedo; *implicito et tacito*, nego. Nam bonum particulare appetitur ut portio et inchoatio beatitudinis.

Instantia quinta: Homo est liber circa beatitudinem in communi. Ergo potest eam non amare, et non propter eam agere.

Respondetur: Homo circa beatitudinem in communi est liber libertate exercitii, transeat; libertatis specificationis, nego. Dato enim quod homo possit suspendere omnem actum circa beatitudinem in communi, si velit tamen aliquod bonum particulare, necesse est quod velit illud in ordine ad beatitudinem in communi, saltem virtualiter implicite; non vero in ordine ad Deum, quia actus malus propter suam malitiam non est referibilis ad Deum.

Dubium: *Quisnam est finis ultimus peccati venialis in justo, secundum S. Thomam?*

An in hoc articulo 6, conclusio valeat non solum de fine ultimo formaliter et quasi in abstracto, sub ratione beatitudinis in communi, sed etiam de fine ultimo materialiter sumpto, pro re illa particulari in qua quis æstimat consistere beatitudinem, scilicet vel in Deo super omnia dilecto pro justo, vel pro peccatore in seipso super omnia dilecto.

— S. Thomas non facit hanc distinctionem nisi in articulo sequenti.

Hæc quæstio aliquo modo disputatur inter thomistas, ut notat Billuart in præsenti articulo.

1° Quidam, ut Gonet, ibid., n. 170, dicunt quod homo deliberate agens *omnia vult saltem virtualiter propter finem ultimum* non solum formalem, sed *etiam materialem*. Tunc difficile est dicere quomodo justus peccans venialiter vult objectum peccati venialis propter Deum, et quomodo peccator qui, amissa caritate, conservavit fidem et spem, possit elicere actum spei informis in Deum. Hi enim

videntur tunc habere duos fines ultimos simul, scilicet Deum et creaturam. — Respondent hi auctores quod Deus est finis ultimus peccati venialis non positive, sed *negative* et *permissive* (cf. Joann. a S. Thom., Ia-IIae, q. 1, dist. I, a. 7, n. 41 sqq., n. 52 usque ad finem articuli), prout peccatum veniale non tollit conversionem ad Deum, et prout peccatum veniale refertur non quidem actualiter, nec virtualiter, sed habitualiter in Deum, in hoc sensu quod non tollit habitum caritatis.

Critica. — Hæc expressio: « Peccatum veniale refertur *habitualiter* ad Deum » non est falsa, sed est *impropria*, quia proprie nullo modo refertur in Deum: est mera concomitantia cum habitu caritatis non sublato [1].

2° Cajetanus, ac postea Billuart cum Sylvio et Contenson dicunt quod homo deliberate agens *omnia vult propter ultimum finem saltem formalem*, nempe propter *beatitudinem in communi;* sed non necesse est quod omnia velit propter ultimum finem materialiter sumptum, scilicet pro re in qua constituitur beatitudo. Nec plus evincunt rationes S. Thomæ. Et sic facilius solvuntur difficultates, aliunde multum implicatæ, de peccato veniali in justo et de bono opere peccatoris.

Cajetanus manifeste admittit hanc secundam sententiam, ut patet ex suis responsionibus ad objectiones Scoti, ubi dicit: « Nos loquimur *de ultimo fine formaliter* ». Et exprimit intentionem S. Thomæ dicendo quod S. Thomas non facit prædictam distinctionem nisi in articulo sequenti, et « de ultimo fine formaliter hic articulus sextus verificatur *primo*, et de ultimo fine materialiter verificatur *secundario*, ut scilicet induit illius rationem formalem » scilicet prout possibile est.

Revera satis clare constat talem esse sensum hujus articuli sicut et præcedentis, quia S. Thomas nonnisi in articulo sequenti scilicet in articulo 7°, exprimit hanc distinctionem inter ultimum finem formaliter sumptum et ultimum finem materialiter sumptum.

[1] Insuper sic redirent objectiones Scoti, et non satis servatur conclusio articuli ut ab his auctoribus intelligitur: scilicet homo deliberate agens omnia quæ vult, vult *saltem virtualiter* propter ultimum finem *materialiter sumptum;* idest justus omnia quæ vult, etiam peccatum veniale, vult propter Deum. Dico quod prædicta interpretatio non servat hanc conclusionem quam vult defendere: nam si Deus est solum finis ultimus peccati venialis *negative* et *permissive*, non vero positive, quod concedimus, tunc Deus non est respectu omnium actuum justi finis ultimus *simpliciter*, ut volunt hi auctores in sua ipsorum conclusione. Et S. Thomas loquitur de fine ultimo simpliciter, non secundum quid et *negative* tantum.

Unde in hac conclusione est quædam exaggeratio; idest hi auctores *non videntur* satis distinguere inter *statum hominis viatoris* et statum hominis *beati* aut *damnati*. Beati quidem et damnati omnia volunt propter ultimum finem etiam materialiter sumptum. Ita etiam angeli viatores, quia propter eorum intelligentiam peccatum veniale est in eis impossibile, secundum S. Thomam, ut statim dicemus.

Unde dicendum est, ut jam notavimus, quod christianus in statu peccati mortalis potest facere actum spei informis, cujus ultimus finis *secundum quid* est Deum auctor gratiæ, tamen Deus non est finis ultimus simpliciter hujus actus; nam *hic actus spei informis fit utique propter Deum, sed inefficaciter dilectum super omnia.* Ita Cajetanus. Finis autem ultimus simpliciter alicujus hominis vel alicujus actus est objectum *efficaciter intentum*, propter quod alia vel aliud volumus. « *Nemo potest duobus dominis servire* » (MATTH., VI, 24).

Quæstio ista multo melius ponitur a S. Thoma, qui quærit an peccatum veniale sit possibile primo in angelis, et secundo in homine: I^{a}-II^{ae}, q. 88, aa. 1,2; q. 89, a. 4; item I^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 6 [1].

Principia solutionis possunt exprimi in hac synopsi:

ACTUS	*bonus* in justo	*perfectus* ordinatus ad Deum.
		imperfectus ordinatus ad Deum.
	malus	*venialiter* (non habet finem ultim. concretum).
		mortaliter ordinatus ad creaturam.

Finis ultimus in communi (beatitudo in communi) est finis omnium actuum. Finis ultimus in concreto est *Deus* relate ad omnes actus bonos perfectos vel imperfectos quos justus facit. Finis vero ultimus in concreto est *creatura* relate ad omnia peccata mortalia. Finis ultimus in communi sufficit pro peccato veniali, quia si ordinaretur ad Deum tamquam ad finem ultimum simpliciter, non esset peccatum, si ad creaturam seu ad ipsum peccatorem super omnia dilectum, non esset veniale.

Objectio: Sed non possumus velle aliquid propter beatitudinem in abstracto, quia voluntas tendit ad bonum ut est in rebus, et non ad bonum in abstracto, quod cognoscitur, sed non diligitur.

Respondimus jam: Est aliquid concretum. Scilicet *volo me esse beatum*, sed nondum cognosco ubi invenitur objectum concretum beatificans. Sicut volo me esse theologum, sed nondum cognosco ubinam vera theologia sit, utrum in thomismo, an in molinismo. Attamen hæc intentio beatitudinis in communi sic remanet inefficax; et hoc sufficit ad peccatum veniale; nam non intendit totam beatitudinem invenire in hoc objecto.

Instantia: Neque ita fieri potest; nam requiritur ultimus finis in concreto pro omni actu; ergo peccatum veniale est impossibile.

Respondetur: In angelis, concedo; in hominibus viatoribus, nego. Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 89, a. 4. Nam omne agens agit propter finem. Omne agens intellectuale propter finem cognitum et propter finem ultimum. Omne agens intellectuale *mere intuitive cognoscens*, agit

[1] Cf. articulum nostrum de hac re, *Revue thomiste*, Mai 1924, p. 314.

semper propter finem ultimum *concretum*. Omne autem agens intellectuale *non intuitive cognoscens*, non semper agit propter finem ultimum concretum. Supponitur quod peccatum mortale est aversio a fine ultimo, veniale vero importat solum inordinationem circa media.

Dicit enim S. Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 89, a. 4: « Intellectus angeli non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quæ sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, *nisi secundum quod stant sub ordine finis* (ultimi materialiter) ». *Ergo non possunt peccare venialiter sed solum mortaliter.* Cf. ibid. ad 2um, ubi dicitur quod « angelus (etiam ut viator) non potuit *minus* diligere creaturam quam Deum, *nisi simul referens eam in Deum* sicut in ultimum finem ». Ideo non potest peccare venialiter, sed solum mortaliter.

Oppositum est de hominibus: cf. ibid. ad 1um et 2um et q. 88, aa. 1 et 2. *Angeli sunt aut sancti, aut perversissimi:* mediocritas non est illis possibilis, sunt enim nimis intelligentes. *Ita homines valde intelligentes* raro invincibiliter seu inculpabiliter ignorant originem divinam christianismi.

Hæc sententia de fine ultimo peccati venialis videtur cohærere cum sequentibus textibus S. Thomæ: I^{a}-II^{ae}, q. 89, a. 1, ad 3um: « Quod in peccato veniali non adhæret homo creaturæ, tamquam fini ultimo ». Ibid., q. 88, a. 1, ad 3um: « Quod qui peccat venialiter inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum *habitu* non actu ». Sed actu referens ad beatitudinem operantis. Item in *I Sent.*, dist. I, q. 3, a. unic.; *de Malo*, q. VII, a. 1, ad 3um: « Veniale non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem, et ideo non convertitur ad ipsum, ut ad alium terminum a Deo ». Item ibid., ad 4um.

APPENDIX

DE INTENTIONE VIRTUALI.

Quid est — Quotuplex est — Quomodo differt ab intentione actuali formali, ab intentione interpretativa et ab intentione habituali.

Quoad terminologiam est quædam distinctio inter modum loquendi plurium modernorum et modum loquendi S. Thomæ. V.g. plures moderni vocant habitualem hanc intentionem, quæ vocatur a S. Thoma virtualis, aut explicita aut implicita.

Divisio intentionis sic scribi potest, ut fiat per membra ad invicem opposita, et secundum textus S. Thomæ, præsertim ex isto articulo:

INTENTIO
- *actualis*, seu nunc actualiter existens et actualiter influens in actum (Art. isto et q. 6 ad 3um)
  - *reflexa*
  - *spontanea*
- *non actualis*
  - *virtualis*
    - *explicita*, influens virtualiter vi præteritæ intentionis formalis explicitæ, non retractatæ (Ibid., ad 3um).
    - *implicita*, qua quis facit aliquid *ex natura sua* tendens ad aliquem finem, sive finem cognoscat, sive non (Ibid., in corp.).
  - *non virtualiter influens*
    - *interpretativa*, quæ foret et influeret si de fine cogitaretur.
    - *habitualis:* pura concomitantia habitus cum actu, absque ullo influxu: v.g. dum S. Thom. dicit quod peccatum veniale non tollit habitualem ordinationem in gloriam Dei (Ia-IIae, q. 88, a. 1, ad 2um et ad 3um; IIa-IIae, q. 24; a. 10, ad 2um).

Actualis formalis intentio est quando quis actuali et expressa volitione finem cognitum intendit.

Virtualis intentio est quando quis, absque actuali cognitione et volitione talis finis, agit propter hunc finem.

Virtualis explicita intentio est quando quis vi præteritæ intentionis actualis explicitæ non retractatæ operatur et media eligit, licet actu de fine non cogitet: v.g. medicus colligit herbas ex priori intentione medicinæ, de qua nunc non cogitat.

Virtualis implicita intentio est quando quis facit aliquid ex natura sua tendens ad finem aliquem, ut minus perfectum ad suam perfectionem, *sive finem cognoscat, sive non cognoscat*, dummodo violenter et contra naturam sui operis illud non detorqueat in alium finem. Et de hac intentione saltem virtuali implicita agitur in nostro articulo, dum S. Thomas dicit in corpore quod semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius. Sic natura formans embryonem, virtualiter intendit hominem. Sicut etiam inferior artifex construens, ex mandato superioris artificis, opus juxta regulas suæ artis inferioris, virtualiter implicite intendit artificis superioris finem quem forte ignorat. Sic qui ponit fundamentum domus, intendit domum; qui projicit semen in terram, intendit fructum quem forte non novit.

Ex hoc principio S. Thomas probat quod cum omnis inchoatio perfectionis ordinetur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum finem, *quilibet deliberate agens intendit ultimum finem*, si non explicite in se, saltem implicite *in sui inchoatione*.

Quidam vocant *interpretativam* hanc intentionem virtualem implicitam: sed hoc immerito, nam intentio proprie interpretativa ab ista distinguitur.

Interpretativa intentio dicitur non quæ sit aut fuerit de facto, sed quæ præbet fundamentum existimandi quod *foret, si de fine cogitaretur*. Hoc judicatur ex dispositione seu consuetudine operandi subjecti: v.g. qui dat eleemosynam pauperi propinquo quem sub veste peregrina credit extraneum, dicitur interpretative voluisse dare propinquo quia præsumitur quod libentius dedisset propinquo quam extraneo, si cognovisset.

Habitualis intentio dicit puram concomitantiam habitus alicujus cum actu, absque ullo influxu, sive actuali, sive virtuali, in actum: v.g. si justus dormiens recitaret preces, aut sui compos peccaret venialiter, dicitur ista referre *habitualiter* in Deum, propter concomitantiam habitus caritatis. Hæc intentio distinguitur a præcedentibus: habitus enim dat solum inclinationem ad agendum, sed indiget intentione et dictamine ut in actum exeat, et de se compatitur intentionem et dictamen quodammodo in oppositum, ut patet in justo peccante venialiter.

Hæc divisio intentionis per totam fere Theologiam currit, et plures moderni, ut Tanquerey, vocant intentionem habitualem id quod a thomistis vocatur intentio virtualis implicita, imo dicunt quoandoque volutarium habituale esse ex volitione olim elicita neque retractata, quin tamen perseveret. Hæc terminologia non coincidit cum terminologia S. Thomæ, propterea fieri possunt errores citando textus S. Thomæ in alio sensu.

Dubium: Quamdiu durat intentio virtualis explicita? (Cf. Billuart).

Quidam dicunt per unum mensem, alii diu. Et quare non duraret prima die sequentis mensis aut sequentis anni? Hæ responsiones non sunt scientificæ; sicut dum sophistæ postulabant quandonam incipit cumulus lapidum, an cum secundo, aut tertio lapide; vel quinam sunt limites fortuitæ combinationis felicis, v.g. litterarum ad componendum versum Iliadis.

Unde aliter dicendum est. Probabilius *per se* intentio virtualis explicita durat *donec per contrariam intentionem amoveatur:* quia non videtur aliquid assignabile per quod destruatur. Est enim quædam determinatio relicta ex præterita intentione actuali explicita; et hæc determinatio cum sit *quid spirituale* non pendet a tempore, nec per se cessat per non usum, etiam longi temporis decursu. Ergo restat quod sola intentione contraria per se desinat et destruatur. Si homo moreretur, hæc determinatio suæ voluntatis, si bona est, remaneret semper in Purgatorio vel in cœlo.

Attamen *per accidens, ex non usu per longum tempus potest destrui*, quia propter instabilitatem mentis nostræ cum corpore unitæ, ex ipso longo non usu *datur locus ut aliæ contrariæ intentiones*, etiam absque explicita attentione, insurgant et primam destruant, ut docet S. Thomas de habitibus, q. 53, a. 3.

Intentio virtualis explicita *destrui etiam potest per voluntarium indirectum*, scilicet per omissionem, aut per voluntarium directum in causa, dum voluntarie ponitur causa cujus effectus prævisus est contrarius præteritæ intentioni: v.g. medicus vult sanare aliquem postea nimis bibit cognoscens effectum nimiæ potationis, et postea non est satis compos sui ad bene medendum ut oporteret; forte sanat quasi per accidens, aut nocet dando remedium nocivum.

In praxi, tunc dignoscitur virtualem intentionem influere in opus quando quis, sui compos, et moraliter agens, nihil quidem de priori intentione actu cogitat, sed est in ea mentis dispositione ut reflectens supra se, vel interrogatus quid aut quare agat, statim allegaret suam priorem intentionem et responderet hoc facere propter hoc vel illud.

Sic igitur, recte intellecta intentione virtuali, clare constat quod omnia quæ homo deliberate vult, appetit saltem virtualiter et implicite propter ultimum finem saltem formaliter sumptum, scilicet propter beatitudinem operantis.

ART. VII. — UTRUM SIT UNUS ULTIMUS FINIS OMNIUM HOMINUM.

Status quæstionis. — Unicitas finis ultimi hic consideratur non per respectum ad eundem hominem, nec ad omnes ejus actus deliberatos, sed per respectum ad omnes homines, imo ad omnes creaturas intellectuales, scilicet etiam ad angelos.

Difficultas est quia 1° justus et peccator non habent eundem finem ultimum; 2° imo inter justos sunt diversa studia vivendi, v.g. vita contemplativa, vita activa; 3° finis est terminus actionis; actiones autem sunt singularium hominum. Ergo non est unus ultimus finis pro omnibus hominibus.

In argum. « *Sed contra* » affertur auctoritas Augustini, lib. 13 *de Trinit.*, c. 4: « Omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo ».

In corpore articuli ponuntur duæ conclusiones:

Conclusio 1ª: *Omnes homines conveniunt in ultimo fine formali*, quia omnes appetunt beatitudinem in communi, seu bene esse, idest suam perfectionem adimpleri.

Conclusio 2ª: *Non omnes homines conveniunt in ultimo fine materiali*, seu in re in qua invenitur beatitudo: nam quidam appetunt divitias, ut bonum consummatum, alii voluptatem, alii scientiam; pauci vero Deum, qui solus tamen, ut videbimus, est vere beatificans, etiam in ordine naturali [1].

[1] Cum autem hæc distinctio inter finem ultimum (scilicet id cujus gratia aliquid fit) *formaliter sumptum*, seu beatitudinem in communi, et finem ultimum *materialiter sumptum* ponatur solum in hoc articulo, signum est, ut notavit Cajetanus, quod S. Thomas in præcedentibus loquebatur *primo* de fine ultimo formaliter sumpto, scilicet de beatitudine in communi, et *secundario* solum de fine ultimo materialiter sumpto, scilicet de re ut induit rationem formalem finis ultimi, et hanc rationem induit diversimode, prout agitur de viatore, aut e contrario de beato qui omnia quæ vult, vult propter Deum super omnia dilectum, nec potest peccare quia est confirmatus in bono, aut de damnato qui non potest opus bonum facere, quia est confirmatus in malo.

Corollarium: *Qualis unusquisque est* (dispositus secundum affectum), *talis finis videtur ei* (conveniens). Pueri gustus initio prius cognoscit lac ut dulce, nondum distinguendo ab alio dulci. Ejus vero intellectus prius cognoscit lac ut ens; et voluntas ejus prius desiderat lac ut bonum. Primum cognitum est v.g. ens dulce, ut ens est primum cognitum ad intellectu nostro, ut dulce a gustu. Unde jam ab initio pueri practice judicant de bono desiderando secundum eorum affectum.

Ad 1um: Peccator avertitur ab eo in quo vere invenitur beatitudo, non vero avertitur proprie a beatitudine in communi, quam quærit in apparentibus bonis.

Ad 2um: Diversa studia, ut vita contemplativa et activa, ordinantur ad beatitudinem in communi, et etiam ad Deum. Unde non distinguuntur nisi quoad finem proximum.

Ad 3um: Actiones sunt singularium. Tamen principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum. Natura autem tendit ad unum, quia ipsa est una et non plures; sed operatur per diversas facultates, v.g. per intellectum et voluntatem: quælibet facultas naturaliter tendit ad aliquid unum, scilicet ad objectum commune, ut visus ad coloratum, intellectus ad intelligibile, voluntas ad bonum. Sed sub isto objecto communi ad quod tendit natura cujuslibet facultatis possunt esse plura objecta particularia, et relate ad ea, ut infra dicetur, voluntas est libera.

Natura tendit ad unum, non ad duo objecta, *ex aequo*, quæ essent coordinata absque subordinatione; nam omnis coordinatio supponit subordinationem, quia coordinatio est ordo et ordo est dispositio secundum prius et posterius per respectum ad aliquod principium, sic duo milites, æquales non *coordinantur* inter se, nisi ambo *subordinentur* eodem duci ejusdem legionis, cf. S. Thomam, Iª-IIæ, q. 100, a. 6; prius subduntur duci quam coordinentur inter se.

ART. VIII. - UTRUM OMNES ALIAE CREATURAE CONVENIANT IN ILLO ULTIMO FINE

Respondetur distinguendo: *Quantum ad rem quæ est finis*, omnes aliæ creaturæ conveniunt. Deus enim est ultimus finis omnium creaturarum, quas ipse propter seipsum fecit, seu ad suam bonitatem manifestandam [1]. *Quantum vero ad consecutionem* finis, aliæ crea-

[1] Dicit S. Thomas Iª, q. 60, a. 5: « Omnis creatura naturaliter *secundum id quod est, Dei est;* et sic inclinatur unaquæque *suo modo* ad diligendum Deum plus quam seipsam ». Lapis tendit deorsum ad connexionem et bonum universi, quod manifestat Dei bonitatem.

turæ non conveniunt cum hominibus: Deus enim non possidetur nisi per actus intellectus et voluntatis, quorum creaturæ homini inferiores sunt incapaces.

Recapitulatio quæstionis: Sic scientifice tractavimus de ultimo fine in communi, determinando quod: 1° homo deliberate agens *semper agit propter finem*, et formaliter propter finem, scilicet cognoscendo rationem finis et sese movendo ad finem; 2° actus voluntarii *specificantur a fine*, qui est objectum voluntatis; 3° est aliquis finis ultimus humanæ vitæ, quia *non potest esse processus in infinitum in finibus per se subordinatis*, sicut nec in causis efficientibus per se subordinatis; 4° unus homo *non potest velle simul duos fines ultimos*, seu duo bona plene satiativa appetitus, quorum neutrum subordinaretur alteri; 5° homo deliberate agens *omnia vult propter ultimum finem saltem formaliter sumptum*, scilicet propter beatitudinem in communi; 6° in hoc conveniunt omnes homines, non tamen in beatitudine materialiter sumpta; 7° Imo omnes creaturæ ordinantur ad Deum tamquam ad finem ultimum, quamvis non omnes possint Deum cognoscere.

Sic eadem notio finis in his diversis articulis successive transit a statu confuso ad statum distinctum et explicitum. In hoc apparet quomodo organice procedit S. Thomas, non secundum mechanicam juxtapositionem thesium, ut in quibusdam manualibus; sed in articulis S. Thomæ apparet potius evolutio scientiæ ab aliqua *idea-matre*, sicut in ordine vitæ sensitivæ apparet evolutio embryonis quae incipit ab aliqua cellula primitiva quæ postea dividitur, usque ad progressivam distinctionem organorum. In origine evolutionis præsertim considerandum est *punctum saliens*, ex quo postea omnia dependent.

QUÆSTIO II.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT

seu DE BEATITUDINE OBJECTIVA HOMINIS seu DE SUMMO BONO.

Prologus. — Hæc quæstio attente distinguenda est a praecedenti et a sequentibus. In I^a questione agebatur de ultimo fine in communi, præsertim de beatiudine in communi; in II^a questione agitur de beatitudine objectiva, seu de re in qua invenitur vera beatitudo; in III^a questione agitur de beatitudine formali, seu de operatione qua possidetur Deus, scilicet de visione beatifica; in IV^a quæstione agitur de proprietatibus beatitudinis, v.g. utrum debeat sese extendere ad corpus, utrum requirat societatem amicorum; in V^a quæstione agitur de ejus adeptione, utrum possit haberi in hac vita, an solum in altera, et quomodo inamissibiliter, in quonam gradu. Sic perficietur tractus de beatitudine.

In his quæstionibus agitur primario de beatitudine supernaturali (I^a, q. 62, a. 1), et de beatitudine perfecta, quæ plene satiat appetitum, non de beatitudine imperfecta.

Hæc quæstio secunda dividitur in octo articulos, et habet quatuor partes, prout distinguuntur bona fortunæ, corporis, animæ et bonum increatum.

I^a Pars: An beatitudo consistat *in bonis fortunæ*, seu *externis*, scilicet an in divitiis (a. 1), an in honoribus (a. 2), an in fama seu gloria (a. 3), an in potestate (a. 4).

2^a Pars: An beatitudo consistat *in aliquo bono corporis* (a. 5), an in voluptate sensibili (a. 6) aut etiam in delectatione in genere, ut epicurei dicunt.

3^a Pars: An beatitudo consistat *in aliquo bono animæ*, v.g. in virtute, vel in scientiis, ut dicunt stoici et quodammodo Kant (a. 7).

4^a Pars: An beatitudo consistat *in aliquo bono increato.*

Sic S. Thomas examinat diversas opiniones philosophorum circa beatitudinem seu bonum perfectum.

Prædicta divisio quodammodo respondet divisioni boni in bonum *honestum*, *utile* et *delectabile*; nam bona exteriora sunt præsertim

utilia, bona corporis sunt delectabilia, bona animæ, ut virtutes et scientiæ, sunt bonum honestum limitatum. — Sic examinantur in hac quæstione *hedonismus* fundans ethicam in delectatione; *utilitarismus* fundans eam in bono utili sive individuali sive sociali; et *ethica rationalistica* fundata in bono honesto mere humano, in dignitate personæ rationalis, sine relatione ad Deum.

Ad intelligentiam hujusce quæstionis et sequentium revocanda est in memoria divisio boni, quæ datur supra, Iª, q. 5, a. 6.

BONUM DIVIDITUR

- *formaliter* ut bonum
  - secundum regulam
    - *conforme regulis morum — bonum morale seu* honestum, conveniens homini ut est substantia, ut animal, ut homo.
    - *dissonum a regulis morum — bonum apparens* et *inhonestum* seu immorale.
    - *neque conforme, neque dissonum — indifferens secundum speciem* v.g. docere mathesim.
  - *ut appetibile* (Iª, q. 5, a. 6)
    - *in seipso*, etiam independenter a delectatione et ab utilitate — *bonum honestum*, secundum se honore dignum; v.g. dicere veritatem, absque mendacio.
    - *non in seipso*, sed
      - *ratione delectationis* — bonum delectabile.
      - *ratione utilitatis* — bonum utile.
  - *ut perfectum* (Iª, q. 5, a. 1, ad 1um)
    - *bonum simpliciter*, quod habet ultimam perfectionem sibi debitam finitam vel infinitam.
    - *bonum secundum quid*, quod habet aliquam perfectionem secundum esse substantiale: v.g. verum vinum, non corruptum, sed nec generosum.
- *materialiter* ut ens, dividitur secundum categorias entis: bona substantia (v.g. bonus lapis, bonus fructus, bonus equus) bona quantitas, qualitas, actio, passio, relatio, ætas, locus etc. (Iª, q. 5, a. 6, ad 1um).

Facile explicantur hæ divisiones boni, ex Divo Thoma: Bonitas transcendentalis est perfectio rei debita fundans appetibilitatem. Bonum transcendentale est ens perfectum quatenus fundat appetibilitatem.

1° *Bonum dividitur inquantum est idem subjecto cum ente*, per decem prædicamenta (Iª, q. 5, a. 6, ad 1um): bonum vinum, bona quantitas vini, bona qualitas, bona actio, bona passio, bona relatio, bonum tempus, bonus locus etc.

2° *Bonum dividitur secundum propria rationem boni* triplici modo: *a*) ratione perfectionis, *b*) ratione appetibilitatis, *c*) ratione regulæ ipsius appetitus.

a) *Ratione perfectionis* dividitur in *bonum simpliciter*, quod habet ultimam perfectionem quam debet habere: v.g. bonum vinum, scilicet generosum; et *bonum secundum quid*, quod habet aliquam perfectionem inquantum est actu secundum esse substantiale: v.g. verum vinum, non corruptum, nec generosum. Bonum simpliciter potest esse vel infinitum et universale, vel finitum et particulare. Cf. Iª, q. 5, a. 1, ad 1um.

b) *Ratione appetibilitatis* bonum dividitur in bonum appetibile in seipso, etiamsi non esset delectatio, vel utilitas saltem temporalis, v.g. reddere testimonium veritati, etiam cum periculo mortis. Et hoc vocatur *bonum honestum*. Vel non est appetibile in seipso, sed ratione delectationis (*bonum delectabile*) aut ut ducens ad alterum (*bonum utile*). C. Iª, q. 5, a. 6, ad 2um et ad 3um.

Sic bonum dividitur ut *analogum*, non ut univocum: et per prius bonum dicitur de bono honesto, secundo de delectabili, et tertio de utili.

Divisio ista est *per oppositas rationes, non per oppositas res*, qui aliquid potest esse simul honestum, delectabile et utile, sicut v.g. virtus. Sed illa dicuntur proprie delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum aliquando sint noxia et inhonesta. Utilia autem dicuntur quæ non habent in se ut desiderentur, sed solum propter aliud, ut medicina amara.

c) *Ratione regulæ ipsius appetitus*, quae est *recta ratio*, bonum dividitur prout est aut conforme huic regulae (*bonum morale*), aut huic regulæ non est conforme (bonum apparens et immorale), aut abstrahit a conformitate vel non conformitate (quod est moraliter indifferens, v.g. docere mathematicam).

Bonum morale coincidit cum bono honesto, et sic dividitur relate ad homine (cf. Iª-IIªᵉ, q. 94, a. 2) prout est conveniens homini ut est substantia, v.g. semetipsum conservare, non occidere: aut est homini conveniens ut est animal, v.g. servare ordinem naturæ in generatione et educatione liberorum, et similia: aut convenit homini ut est rationalis v.g. cognoscere Deum, servare justitiam erga alios homines.

Principium « *Bonum est faciendum* » est per se notum ex analysi notionum, sic est analyticum; scilicet *bonum secundum se, seu honestum*, quod est bonum independenter a delectatione et ab utilitate, *est appetendum* et non solum appetibile *ab agente cujus appetitus essentialiter ordinatur ad istud bonum:* seu *bonum rationale* est faciendum *ab agente rationabili*. Hoc est evidens, quia *potentia dicitur ad actum:* secus homo ageret contra suam rationem essendi et contra ordinationem auctoris suæ naturæ. Sic assignatur jam *fundamentum proximum obligationis moralis naturalis* (scil. bonum

rationabile ad quod ordinatur per se natura hominis) et *fundamentum ejus supremum* (scil. ordinatio activa Auctoris nostræ naturæ).

Videamus quatuor priores articulos, primo per modum unius et secundo assignando medium demonstrationis uniuscujusque.

ART. I, II, III, IV. — AN BEATITUDO CONSISTAT IN BONIS FORTUNÆ, SEU EXTERNIS.

Cf. art. 4 quod est compendium aliorum.

Responsio Revelationis est clara. Sufficit referre verba Christi dicentis, MATTH., V, 3: « *Beati pauperes spiritu... Beati qui lugent... Beati mites... beati qui persecutionem patiuntur* », omnibus bonis temporalibus destituti. — Legitur in *Proverbiis*, XVII, 16: « *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit* ».

Secundum rationem apparet etiam *beatitudinem perfectam non esse in bonis fortunæ*. Hoc probatur triplici ratione exposita in articulo 4, fundata in notione beatitudinis. Beatitudo enim recte definitur a Boetio: « Status omnium bonorum aggregatione perfectus », non mera juxtapositione, sed subordinatione. In hac definitione Boetii forte non satis exprimitur ratio formalis cur bonorum cumulus habet rationem beatitudinis. E contrario hoc perfecte exprimitur in difinitione S. Thomæ, quæ est in articulo 8 hujus quaestionis, scilicet: « *Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum* ».[1] Oportet hanc definitionem illustrare ex variis locis S. Augustini in quibus diversimode et sæpe pulcherrime exponitur. In explicatione autem horum articulorum magis ac magis intelligemus veram et altam ejus significationem.

Ex hac definitione autem eruuntur tria argumenta, quorum primum sumitur ex hoc quod beatitudo perfecta excludit omnia mala et includit omnia bona; secundum argumentum desumitur ex hoc quod non est communis omibus hominibus, bonis et malis; tertium argumentum desumitur ex definitione beatitudinis, scilicet ex hoc quod plene satiare debet appetitum.

In prædicatione convenit exponere prius primum argumentum, quod est omnibus evidentissimum. Sic disponuntur auditores ad intelligentiam aliarum rationum quæ altiores sunt ac magis formales. Sic fit elevatio mentis usque ad clavem auream ædificii.

1um Argumentum: Beatitudo perfecta non est communis hominibus bonis et malis, sed reddit hominem perfectum per consecutionem ultimi finis. Atqui *bona fortunæ,* ut divitiæ, honores, potestas, etc. *communia sunt bonis et malis,* illisque potest homo

[1] Cf. Ia, q. 26, a. 1, ad 1um, a. 3, ad 1um; Ia-IIae, q. 3, a. 1, ad 2um, a. 2; ad 2um; q. 5, a. 2, ad 2um; q. 19, a. 9, c; *Contra Gentes,* III, c. 26, n. 14, c. 27, n. 5, c. 38 in fine.

male uti, sunt enim bona exteriora. Ergo *beatitudo non consistit in bonis fortunæ.*

Idem argumentum aliter proponi potest insistendo in hoc quod ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora secundum intimam rectitudinem voluntatis; bona autem fortunæ sunt externa.

2um Argumentum: Beatitudo perfecta possessa affert omnia bona et excludit omnia mala. Atqui *bona fortunæ non afferunt omnia bona,* v.g. valetudinem aut sapientiam, nec excludunt omnia mala, sed potius multas pariunt curas et afflictiones. Ergo *beatitudo non consistit essentialiter in bonis fortunæ.* — Hoc argumentum continet duo priora argumenta S. Thomæ.

3um Argumentum sumtiur ex definitione beatitudinis: *Beatitudo debet esse bonum perfectum et firmum, plene satians omnes aspirationes, etiam altiores, hominis.* Atqui *bona fortunæ non sunt hujusmodi,* quia sunt pure externa, homini inferiora, ei sunt tantum utilia ad vitam sustentandam, insuper cito transeunt, dilabuntur, hominisque appetitum non satiant. Ergo *beatitudo objectiva non consistit in bonis fortunæ, saltem essentialiter.* Unum verbo: bona fortunæ sunt quid *utile,* utile, autem dicitur relative ad finem altiorem. Et hæc est *critica utilitarismi.*

Confirmatio invenitur in argumento « sed contra » articuli primi: Bonum hominis magis consistit in retinendo beatitudinem quam in amittendo ipsam. Atqui bona fortunæ, ut ait Bœtius, « *effundendo* magis quam conservando *melius nitent* ». Unde addit Gonet: « Apostolus dicit de bonis temporalibus « *ea arbitror ut stercora* » nimirum, quia hæc, scilicet stercora, congregata fœtent, effusa vero ac super terram dispersa eam germinare ac fructum copiosum afferre faciunt ». Ergo beatitudo non est in divitiis. Idem dicendum est de honoribus, dignitatibus ac sæculari potentia, nam transit gloria mundi ut umbra. Sic etiam poetæ loquuntur de rota fortunæ quae perpetuo volvitur », Idem dicendum est, ait Gonet, de dignitatibus ecclesiasticis, etiam de supremo pontificatu; et ostendit quod plures Summi Pontifices mortui sunt brevissimo temporis spatio post susceptam hanc supremam dignitatem. In cæremoniis promotionis Summi Pontificis incenditur stupa coram eo et dicitur ei: « *Sic transit gloria mundi* » ut meminerit vicinæ mortis et se potestatem non diu servaturum. Dicit etiam poeta:

Omnia sunt hominum tenui pendentia filo,
Et subito casu, quæ valuere, ruunt.

II° Brevissime prædicta conclusio probatur per partes, scilicet medio demonstrativo cujuslibet quatuor priorum articulorum:

Art. 1 - Beatitudo non consistit in divitiis: « *Omne aurum in comparatione illius* (scil. sapientiæ) *arena est exigua* » (*Sap.*, VII, 9). Nam divitiæ artificiales, ut pecunia, sunt ad acquirendas divitias naturales, scilicet cibum, potum, vestes, domum; hæ autem divitiæ naturales quæruntur ad sustentandam vitam hominis, unde sunt infra hominem et ad ipsum ordinantur ut *quid utile.* Et ideo non

possunt esse ultimus finis hominis. Unde dicitur in *Ps.* VIII, 8: « *Omnia subjecisti sub pedibus ejus* ».

Ad 1um: Aliter judicant stulti, sed « judicium de rebus humanis non debet sumi a stultis ».

Ad 3um: Insuper « *divitiæ quando habentur, ipsae contemnuntur* et aliæ appetuntur, quia earum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Unde dicit Dominus: « Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur) sitiet iterum ». E contrario « summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur magis cognoscitur ». Ita jam in terris in oratione mentali, in vita unionis cum Deo, semper magis diligitur Deus.

Art. II - Beatitudo non consistit in honoribus: Dixit enim Christus: « *Qui voluerit inter vos primus esse, erit servus vester* ». « *Qui se humiliaverit, exaltabitur* ». Ratio est quia *honor est testimonium excellentiæ quam supponit*. Atqui *beatitudo est in hac excellentia perfecta* hominis qui pervenit ad ultimum finem. Ergo honor potest subsequi beatitudinem, sed eam non constituit. Nec honor est præmium virtutis, quia est infra eam: cf. ad 1um. Propterea magnanimus differt ab ambitioso in hoc quod non tendit ad honorem sed ad magna quæ sunt magno honore digna et ea multo magis æstimat quam honorem consequentem. Cf. IIaIIae, q. 129.

Art. III - Beatitudo non consistit in gloria humana, etiamsi sit gloria vera et non falsa idest absque fundamento.

Nam gloria est clara notitia alicujus cum laude prout a plurimis cognoscitur et laudatur. Atqui humana cognitio, quæ sæpe fallitur, non constituit beatitudinem, sed, si non est falsa, potius *causatur* ab ipsa beatitudine inchoata aut perfecta alicujus. Item gloria externa sanctorum, dum canonizantur, *causatur* ab eorum beatitudine quam canonizatio declarat. Sed ex gloria quæ est apud Deum, seu ex clara notitia quam Deus habet de aliquo homine, dependet beatitudo hujusce hominis, quia scientia Dei est causa rerum. Unde dicitur in *Ps.* XC, 15: « *Eripiam eum et glorificabo eum, et ostendam illi salutare meum* ». Et jam in terra aliquis est beatus dum audit a Deo ipso: « Contentus sum tuo amore et servitio » ut accidit S. Thomæ, cui Christus e cruce ait: « Bene scripsisti de me, Thoma ». Et revera « *ille probatus est quem Deum commendat* » (II *Cor.*, X, 18), dum frequenter humana gloria fallax est.

Ad 3um: Fama humana non habet stabilitatem, imo falso rumore facile perditur, et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens; dum e contra beatitudo debet esse semper stabilis.

Art. IV - Beatitudo non est in potestate regendi alios, quamvis multi ambitiosi potestatem ardenter desiderent.

« Superhomo » de quo loquitur Nietche ad hanc summam potestatem aspirat, qua possit regere omnes, sicut creaturæ reguntur a Deo.

Responsio est: Verus super-homo est homo supernaturalis, qui operatur modo supra-humano, sub inspiratione Spiritus Sancti.

S. Antoninus, O. P., Florentinorum Archiepiscopus, morti proximus lætanter exclamavit: « *Servire Deo regnare est* ».

Beatitudo autem nequit esse in potestate, quia: 1) Plures male utuntur potestate; 2) Potestas humana nequit expellere morsus sollicitudinum nec formidinum aculeos vitare, ut ait Bœtius; 3) Etiamsi potestas esset sine his inconvenientibus, non constitueret beatitudinem, quia est principium actionis transitivæ in alios homines. Actio autem transitiva perficit alios et supponit actionem immanentem quæ perficit ipsum subjectum, scilicet cognitionem et amorem veri boni. Et ideo potestas non habet rationem ultimi finis; quamvis per bonum usum potestatis aliquis perducatur ad beatitudinem et ad beatitudinem alios quoque perducere possit. Nam his qui potestatem habet, regere debet promovendo bonum commune.

Ideo Christus dicit: « Beati pauperes », non vero: Beati divites. Sicut etiam dicit: Beati mites et obœdientes: non vero: Beati qui alios imperant.

Ex his omnibus patet quod beatitudo non consistit, saltem principaliter, in bonis fortunæ. Propterea religiosi qui per votum paupertatis his bonis renuntiant, possunt ad veram beatitudinem pervenire.

ART. V. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN ALIQUO BONO CORPORIS.

Materialistae, sicut v.g. Epicurus, affirmative respondent, quia juxta eos post corporis dissolutionem nihil de homine remanet; ideoque homo principaliter attendere debet ad salutem corporis, in qua est beatitudo.

Responsio est *negativa*. In arg. « *sed contra* » datur probatio ex communibus notionibus: Secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia; quod etiam materialistæ aliquatenus concendunt. Atqui secundum bona corporis homo superatur a multis animalibus: v.g. ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Materialistæ respondent quod homo superat alia animalia quoad cerebrum, et hoc est principale. Sed propterea in corpore articuli proponuntur duo argumenta apodictica, quorum primum sumitur ex ipso homine, secundum ex anima.

In corpore articuli.

1um argumentum: Id quod ad aliud ordinatur non habet pro fine ultimo suam propriam conservationem: v.g. finis navis non est ejus conservatio, sed est navigatio. Atqui homo ordinatur ad aliquid aliud, quia cum sit valde limitatus *homo non est summum bonum*,

sed *illud desiderat*. Ergo ultimus finis hominis ejusque rationis et voluntatis non est conservatio ipsius esse hominis.

2um *argumentum: Esse animæ est principalius quam esse corporis:* nam esse corporis pendet ab anima, non vero esse animæ subsistentis et immortalis a corpore. Cf. Ia q. 75, a. 1, q. 90, a. 4. Atqui beatitudo est in eo quod in nobis principalius est. Ergo si beatitudo nostra esset in conservatione *humani esse*, non esset tamen in aliquo corporis bono.

Ad 1um: Bona exteriora ordinantur ad corpus nostrum, sed et corpus ad animam.

Ad 2um: Hic continetur responsio ad objectionem quæ desumi posset ex verbis Dionysii dicentis: « Esse est melius quam vivere ». Respondetur: esse simpliciter acceptum, seu *ipsum esse subsistens*, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ. Esse vero participatum, v.g. in lapide, est infra ipsum vivere. Hæc responsio afferri potest ad probandum quod secundum S. Thomam constitutivum formale divinæ naturæ est potius « *ipsum esse subsistens* », quam ipsum intelligere; intellectio est potius attributum divinum, seu operatio supponens naturam. Propterea de ea agitur solum in Ia, p. 14.

Ad 3um: Ultimus finis pro creatura non est conservari in esse proprio, sed suo modo assimilari primo principio essendi, scilicet Deo.

ART. VI. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN VOLUPTATE VEL DELECTATIONE.

Cf. infra, q. 34, a. 4.

Status quæstionis. — Nomine « voluptas » intelligitur primo delectatio sensualis aut sensibilis, sed secundario intelligitur etiam delectatio in genere, etiam altior; v.g. delectatio vitæ poeticæ secundum imaginationem, aut vitæ philosophicæ secundum intelligentiam.

Est igitur quæstio: an beatitudo (εὐδαίμονια) sit in delectatione (ἡδονή). Scilicet: Utrum beatitudo sit idem ac delectatio.

Ad quæstionem quidam responderunt affirmative dicentes beatitudinem esse in delectatione præsertim vehementi et in motu. Epicurus dicebat beatitudinem consistere in delectatione quieta et stabili, quæ est cessatio doloris.

Hæc quæstio tractatur ab Aristotele in *Ethica*, libr, I, primis capitibus (cf. S. Thom., lect. 5) et libr. X, c. 4, lect. 6 S. Thom., ubi dicit: « Delectatio sequitur operationem in suo genere perfectam sicut decor juventutem ». Videbimus quinam est sensus hujus profundæ assertionis. S. Thomas hanc quæstionem tractat etiam infra, q. 4, a. 2 quoad beatitudinem subjectivam seu formalem; utrum sit in cognitione summi boni, an in ejus fruitione. Cf. Cajetan. ibi, et

Contr. Gent., l. III, cc. 27 et 33. Cf. etiam Ia-IIae, q. 32, a. 1, utrum operatio sit causa propria delectationis; a. 2, utrum motus an quies sit causa delectationis; q. 34, a. 4, utrum delectatio sit mensura secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

Nunc agitur de beatitudine objectiva.

Difficultas autem quæstionis apparet ex objectionibus, scilicet: 1° Beatitudo est id quod ad aliud non ordinatur. Atqui delectatio non ordinatur ad aliud. Ergo beatitudo est in delectatione. 2° Delectatio maxime movet appetitum, et taliter absorbet hominis mentem quod alia bona contemnere facit. Ergo beatitudo est in delectatione. 3° Omnes, sapientes et insipientes, appetunt delectationem, nam ipsa est id quod omnia appetunt. Ergo delectatio est summum bonum.

Hæc argumenta inveniuntur apud Epicurum et alios hedonistas: ἡδονή; delectatio juxta eos est summum bonum, præsertim si sit stabilis, et haberi possit etiam inter tormenta, etiam in tauro æneo ardenti Phalaridis[1].

Responsio est negativa: *Beatitudo non consistit essentialiter in delectatione.*

In argumento *sed contra* affertur a S. Thoma auctoritas Boetii ex pulcherrimo opere *de Consolatione philosophiæ*, l. III, n° 7, « Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget ». Cf. PLATO, *Philib.*, seu de Voluptate, 21 b, ubi dicitur quod summum bonum non est in delectatione, quia hæc non est secundum se moraliter bona, cum possit esse mala.

In corpore articuli sunt duo argumenta: in primo probatur quod beatitudo objectiva non est in delectatione in genere; in secundo vero probatur quod beatitudo objectiva non est, a fortiori, in delectatione corporali aut sensibili.

1um *argumentum:* Id quod præsupponit possessionem boni non est essentia beatitudinis, sed ejus proprietas. Atqui delectatio præsupponit possessionem boni. Ergo delectatio non est essentia beatitudinis, sed est ejus proprietas, si est delectatio proveniens ex bono perfecto.

Major probatur ex hoc quod beatitudo objectiva est ipsum bonum perfectum, et beatitudo subjectiva seu formalis est ejus possessio.

Minor probatur: Ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria.

Ego clare sequitur conclusio quoad beatitudinem saltem objectivam. Delectatio, ut aiebat Aristoteles contra sensualistas, non est ipsa beatitudo, sed adjungitur perfectæ operationi, sicut decor juventuti. Decor enim non constituit juventutem, seu vitalitatem organismi, sed eam sequitur ut proprietas, et juventutem manifestat. Ita *delectatio est effectus et signum operationis in suo genere per-*

1 Phalaris erat tyrannus agrigentinus, qui ponebat victimas suas in ardenti tauro æneo in quo ipse tandem conclusus, mortuus est.

fectæ, sed non constituit hanc perfectionem: v.g. delectatio quæ sequitur ex visione, ex gustu, ex intellectione. Cf. infra, qq. 31-33 de delectatione, ubi profunde exponitur primo natura delectationis, deinde ejus causa, et postea ejus effectus. Hæ tres quæstiones sunt multo magis philosophicæ quam ea quæ communiter dicuntur de delectatione a philosophis hodiernis etiam catholicis [1].

2um *Argumentum:* A fortiori beatitudo objectiva non est in delectatione corporali, quia bonum quod pertinet ad corpus et apprehenditur per sensum, non potest esse perfectum hominis bonum: nam anima rationalis excedit proportionem materiæ, et quamdam infinitatem habet respectu corporis, prout intellectus ordinatur ad ens universale, et volutas ad universale bonum.

Profunde ideo Pascal aiebat: « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre, et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connait tout cela et soi, et les corps rien » *(Pensées)*.

Objectiones:

1ª *Objectio:* Beatitudo est id quod non ordinatur ad aliud. Sed delectatio non ordinatur ad aliud, et appetitur propter se. Ergo beatitudo est essentialiter in delectatione.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Delectatio appetitur propter se, *per modum unius cum bono,* scilicet ut consequens inseparabile, *concedo; ut motivum formale, nego.* Hujus ratio est quia delectatio appetitur propter bonum quod est delectationis objectum et formale motivum intentionis. Alioquin esset perversio, scilicet subordinaretur principium suo consequenti, seu essentia subordinaretur suæ proprietati; v.g. manducatio ordinatur ad restaurationem corporis, non ad delectationem. Sed delectatio consequens est effectus et signum bonæ operationis seu est « quies in bono desiderato ». Unde si distinguimus a Deo delectationem quæ provenit a Deo possesso, ipsa delectatio ordinanda est ad gloriam Dei, scilicet debemus nosmetipsos diligere propter Deum. Cf. II^a-II^{ae}, q. 26, 3; 27, 3.

[1] Sufficit comparare has tres quæstiones 31-33 cum aliquo manuali philosophico moderno. Parum hæ quæstiones cognoscuntur, et in schola theologiae moralis deest tempus ad earum explicationem.

Hic notandum est quod secundum S. Thomam, sicut juxta Aristotelem, delectatio est emotio seu passio appetitus consequens apprehensionem et volitionem boni, præsertim possessionem boni. Unde delectatio est quid positivum, sed consequens. Hæc doctrina de delectatione opponitur doctrinæ eorum qui dixerunt quod delectatio non est quid positivum, sed est solum cessatio doloris, indolentia, non dolentia; quia, ut aiunt, homo semper indiget aliquo bono, et indigentia est cum dolore aut tristitia, vel omnis conatus est difficilis, et cessante difficultate et tristitia habetur delectatio. Ita Epicurus, Kant, pessimistæ ut Schopenauer.

Sed falsum est dicere quod omnis conatus sit difficilis; nam potest esse moderatus. Nec verum est omnem inclinationem esse cum dolorosa indigentia. Imo, etiamsi omnis conatus esset difficilis, non sequeretur eorum conclusio, quia si per conatum difficilem pervenimus ad bonum intentum, ibi habetur positiva delectatio.

2ª *Objectio:* Sed beatitudo est id quod maxime movet appetitum. Atqui delectationes sensibiles maxime movent appetitum, et absorbent mentem. Ergo in eis est beatitudo.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo est id quod *maxime* movet appetitum, *ratione perfectionis, concedo; ratione propinquitatis, nego.*

Contradistinguo minorem: Delectationes sensibiles maxime movent appetitum et absorbent mentem, quia sunt magis perceptibiles, sicut earum objectum, concedo; quia sunt perfectiores, nego.

3ª *Objectio:* Beatitudo est id quod appetitur ab omnibus, sive sapientibus, sive insipientibus. Atqui omnes, sive sapientes, sive insipientes, appetunt delectationem. Ergo beatitudo est essentialiter in delectatione, seu in collectione delectabilium.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo est id quod appetitur ab omnibus, ratione sui, concedo; ratione alterius, nego.

Contradistinguo minorem: Omnes appetunt delectationem *ratione boni, concedo; ratione sui,* ita ut bonum subordinetur delectationi, *nego.*

Jam ex hoc apparet quod *maxima delectatio erit in possessione summi boni,* non in motu, sed in quiete, nempe in quiete in bono amato (cf. I^a-II^{ae}, q. 32, a, 2). Sed hæc delectatio maxima non erit nec beatitudo objectiva, scilicet summum bonum, nec beatitudo subjectiva, scilicet possessio summi boni; sed erit *quid consequens* ad modum effectus seu proprietatis et signi. Cf. infra, q. 4, a. 2: utrum beatitudo subjectiva sit in delectatione. Articulus præsens erat de beatitudine objectiva.

ART. VII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT PRINCIPALITER IN ALIQUO BONO ANIMÆ.

Status quæstionis. — Sensus est: an beatitudo objectiva, seu summum bonum desideratum, sit aliquod bonum animæ. Non agitur nisi secundario de beatitudine subjectiva, quæ, ut operatio, scilicet visio beatifica, est quid animæ, sicut naturalis cognitio Dei. Sed nunc sermo est de beatitudine objectiva.

Hic examinatur ethica stoica, quæ fundatur in bono honesto, seu rationali finito, scilicet in bonitate activitatis rationalis, ac si hæc bonitas esset summum bonum. Sic antiqui stoici dicebant summum bonum esse ipsam virtutem, seu vivere secundum naturam rationalem, Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει seu τῷ λόγῳ. Aliis verbis, dicebant summum bonum esse *vitam sibi concordem per fortitudinem voluntatis,* etiam inter omnia adversa permanentem. Sic habetur harmonia cum aliis hominibus: « Homo res sacra homini », quia ratio est in omnibus, ideoque servitus est injustitia. Imo sic habetur harmonia cum toto universo, quia anima mundi est ratio divina immanens (pantheismus). Sapiens sic superat limites familiæ, civitatis, patriæ, est

« civis universi ». Inutile est et impium resistere fato: nam « ducunt volentem fata, nolentem trahunt ». Si vero eis objiciebatur quod saltem pars beatitudinis est in satisfactione passionum; ergo summum bonum non est in virtute; respondebant quod passio est impedimentum virtutis, obex vincendus, seu quid contrarium rationi, seu naturæ rationali, κίνησις ἄλογος, motus irrationalis. Ideoque virtus debet passionem vincere, et sic pervenire ad impassibilitatem, ad ἀπαθεια. Inde sententia Epicteti: « Ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et abstine;* idest patientia et abstinentia: esto vir contra delectationem, fortis contra passiones, tranquillus in adversa sicut in prospera fortuna. Delectatio et dolor sunt quid indifferens; *virtus habet in se suum præmium.*

Hæc schola stoica fuit quidem in antiquitate schola fortitudinis et constantiæ, seu animi roboris, sed simul maximæ superbiae. Negabat insuper liberum arbitrium, propter pantheismum seu determinismum universalem. Sic ducebat ad fatalismum etiam in praxi. Erat ethica quæ videbatur supra-humana; revera erat inhumana, dum dicebat quod delectatio et dolor sunt quid indifferens.

Aliquid simile remanet in *ethica pantheistica Spinozæ,* quamvis Spinoza magis ascendat ad contemplationem Boni divini. Sed juxta ipsum Bonum divinum est nobis immanens, propter pantheismum. Intelligentia nostra est juxta eum modus cogitationis divinæ, et amor non distinguitur a cognitione; non datur liberum arbitrium, nec meritum.

Aliquid simile remanet etiam, etsi sub alio aspectu, in *ethica kantiana,* prout in ea *supremum motivum agendi* est *in nostra dignitate rationali servanda.* Sed sic haberetur inconveniens anthropolatria, sicut in altruismo Augusti Comte est sociolatria.

Denique aliquid ethicæ stoicæ remanet apud *Nietche* in sua theoria de « super homine ».

Quænam sunt argumenta quibus defenditur ethica quæ ponit summum bonum in aliquo bono animæ. Sunt præcise illa quae S. Thomas adducit ut difficultates solvendas in articulo, scilicet:

1ª difficultas: Beatitudo est quoddam bonum hominis. Atqui bona hominis non sunt nisi tria, scilicet bona exteriora, bona corporis et bona animæ. Ergo, si beatitudo non consistit in duobus primis, remanet quod consistat in tertiis, scilicet in bonis animæ.

2ª difficultas: Persona magis diligitur quam bonum ei desideratum: v.g. magis amamus amicum quam pecuniam ei desideratam. Atqui unusquisque quodcumque bonum *sibi* appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona; ergo in nobisipsis est beatitudo. Unusquisque debet sese diligere super omnia, non quidem quoad vitam sensitivam, sed quoad vitam rationalem et virtuosam.

3ª difficultas: Perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Atqui beatitudo est quædam perfectio animæ hominis. Ergo est aliquid animæ.

Responsio tamen est *negativa,* scil. *summum bonum non est aliquid animæ.*

In argumento *sed contra* affertur auctoritas Augustini, quæ est simplex affirmatio doctrinæ christianæ, scilicet quod homo non est propter seipsum diligendus; sed quidquid est in homine est propter Deum diligendum, ut probatur in tractatu de caritate, IIª-IIªᵉ, q. 26, a. 3: utrum homo debeat diligere Deum plus quam seipsum, primo in ordine naturali et secundo in ordine supernaturali. Quod est evidentissimum, cum Deus sit infinite melior nobis, et quidquid habemus ab eo provenit. In nostro autem articulo ponitur fundamentum hujus doctrinæ.

In corpore articuli duo facit S. Thomas: 1° distiguit beatitudinem objectivam, seu rem desideratam, et beatitudinem subjectivam, seu possessionem illius rei; 2° ponit duas conclusiones, quarum prima de beatitudine objectiva, et secunda de beatitudine subjectiva seu formali.

1ª Conclusio: *Beatitudo objectiva, seu summum bonum desideratum, non potest esse ipsa anima, nec aliquid animæ.*

Prima pars conclusionis, scilicet quod beatitudo objectiva non potest esse ipsa anima sic probatur:

Id quod est secundum se *in potentia ad aliquid aliud* non est ultimus finis: nam potentia est propter actum. Atqui anima in se considerata est in potentia, scilicet ad scientiam et ad virtutem. Ergo anima non potest esse ultimus finis suipsius.

Secunda pars conclusionis, scilicet summum bonum non est aliquid animæ, v.g. scientia, aut virtus, sic probatur:

Bonum quod est ultimus finis est *bonum perfectum et universale, complens rationalem appetitum.* Atqui ea quæ pertinent ad animam, scilicet potentiæ, actus et habitus etiam virtutum, non sunt nec separatim, nec collective bonum perfectum et universale complens appetitum. Ergo in eis non est finis ultimus noster, seu beatitudo nostra objectiva.

Hoc argumentum explicationem indiget; sed forte hoc melius diceretur articulo 8. Cf. Cajetanus in hunc locum.

Major fundatur in hoc quod *objectum voluntatis est bonum universale,* sicut objectum intellectus est ens universale.

Sed quoad hoc fundamentum est difficultas. Potest enim dupliciter intelligi: de bono universali vel *in prædicando* vel *in essendo.* Etenim sicut objectum intellectus est ens in universali, ita objectum voluntatis est *bonum in universali,* scilicet *in prædicando,* et non bonum in hoc particulari, sicut pro appetitu sensitivo. Sed tunc non sequitur: Ergo beatitudo est bonum universale in essendo, scilicet Deus.

Vel major potest aliter intelligi; scilicet: objectum voluntatis est bonum universale, idest *totum* seu omne bonum, aliis verbis *bonum totale* et *infinitum,* scilicet *Deus.* Sed tunc hoc non probatur per hoc quod objectum intellectus est ens universale; nam objectum intellectus non est ipsum verum divinum seu essentia Dei, sive

obscure sive clare visa. Et insuper esset inconveniens, quia tunc voluntas naturalis haberet idem objectum specificativum ac caritas infusa, quæ sic esset inutilis.

Respondet Cajetanus, n° 2: « Proprie loquendo: *neutro modo* intelligitur fundamentum illud. Sed sensus est quod *sicut objectum intellectus est verum universale*, idest *non contractum* ad tale vel tale verum, sed absolute; ita *objectum voluntatis est bonum universale*, idest *non contractum ad tale vel tale bonum*, sed *absolute*. Insuper addendum est quod verum et falsum sunt *in mente*, bonum autem et malum *in rebus* (ut ait Aristoteles, VI *Metaphysic.*, quia intellectus trahit objectum ad se, et veritas est formaliter in judicio, dum voluntas tendit ad rem, et bonum est ipsa perfectio rei appetibilis. Ex hoc sequitur quod *in illa re sola* erit nostra beatitudo, in qua est *bonum absolute*, scilicet in solo Deo, *nam in cæteris non est bonum nisi contractum* » (Cf. Cajetan. etiam in I^am^, q. 80, a. 2, n° 14; item *ibid.*, q. 20, a. 2).

Unde ad quæstionem utrum objectum voluntatis sit bonum universale, quasi abstractum, an bonum totale, nempe Deus; seu utrum objectum voluntatis sit bonum universale in prædicando, an bonum universale in essendo, respondendum est quod *objectum voluntatis est bonum universale non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Et quia bonum est in rebus, non in intellectu, remanet quod bonum totale non contractum est solummodo in Deo.*

Dicit S. Thomas, *de Verit.*, q. 22, a. 7: « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter *se esse completum in bonitate*. Sed in quo ista completio consistat non est ei determinatum a natura ».

Conradus Koellin, O. P., conventus ulmensis, optimus commentator I^ae^-II^ae^, qui fere eodem tempore ac Cajetanus scribebat, eodem modo loquitur, in suo Commentario, p. 27. Dicit enim ipse: « Nota hic quod *voluntas est boni universalis*, idest *boni ut bonum est*, et quia bonum ut bonum comprehendit omne bonum, ideo voluntas humana non quiescit donec habeat id bonum in quo est omne bonum actualiter; et hoc est bonum per essentiam. Et hoc S. Doctor vult in probatione minoris, quia ergo omne bonum animæ est bonum non universale, ideo nullum eorum quietat appetitum ».

Pariter Billuart: « Non est ergo sensus, voluntatis objectum est bonum universale in prædicando, seu sub statu abstractionis, sic bonum est in intellectu, non in rebus; sed sicut objectum adaequatum intellectus non est hoc vel illud verum, sed omne omnino verum, ita objectum adaequatum voluntatis non est hoc vel illud bonum, sed omne omnino bonum, et solus Deus est omne omnino bonum continens omnes bonitates creatas ut participationes sui ».

Minor argumenti est in ipso articulo: « *Quodlibet bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum et per consequens participatum* », idest non est bonum perfectum et universale.

Hoc est evidens, quia quidquid inhæret ipsi animæ, etiam gratia sanctificans, est accidens, ideoque bonum participatum, coarctatum vel contractum et limitatum.

Insuper hæc minor probatur inductive. Nam bona quæ inhaerent animæ sunt potentiæ, habitus et actus sive scientiarum aut artium, sive virtutum etiam heroicarum. Atqui hæc sunt accidentia et bona finita ad aliquid aliud ordinabilia. Nam potentia et habitus ordinantur ad actum, actus autem cognitionis ordinatur ad verum cognoscendum, et ultimo ad summum verum. Pariter actus voluntatis virtuosæ ordinantur ad bonum honestum, et ultimo ad summum bonum, non coarctatum, scilicet non ad talem aut talem speciem objecti virtutis, v.g. temperantiæ, fortitudinis aut justitiæ, sed ad ipsum summum Bonum ad quod omnes virtutes ordinantur. Cf. *Contr. Gent.*, l. III, c. 26, n° 7. Sic defenduntur jura ipsius objecti contra subjectivismum modernum.

Aliis verbis *contra stoicos* dicendum est quod *ipsa virtus non potest esse summum bonum desideratum:* nam virtus non est quid absolutum, sed relativum ad aliud, scilicet *ad suum objectum;* et objecta virtutum sunt subordinata *ad summum bonum*, ut ostendit Plato in *Convivio* seu de Amore (in fine). Virtutes quidem ad felicitatem pertinent, sed ut *via* ad terminum; via autem distinguitur a termino. Propterea virtus non satiat appetitum, sed rectificat tantum. Consequenter, ut communiter dicitur, felicitas est præmium virtutis secundum unionem ad Deum, principium omnium virtutum; sed virtus non est ipsa felicitas.

2a Conclusio: *Beatitudo formalis seu subjectiva est aliquid animæ.*

Probatur: Homo per intellectum et voluntatem possidet summum bonum eoque fruitur. Atqui beatitudo formalis est ipsa possessio summi boni. Ergo beatitudo formalis seu subjectiva est aliquid animæ.

Et in sequenti quæstione quæretur: utrum haec beatitudo formalis sit essentialiter in intellectu; scilicet in visione, an in voluntate seu in fruitione.

Quoad hanc secundam conclusionem notandum est cum Koellin in suo Comment., p. 27: « Nota quod *nullus actus hominis* ut sic, ut est actus ejus, *est beatitudo*, nec quietat appetitum, sed solum *ut est conjunctio ad aliquod infinitum bonum;* quare in actu hominis ut sic non consistit beatitudo objectiva? quia non quietat. Quod autem aliquis actus sit beatitudo formalis, hoc non habet ut est hominis actus, sed alia ratione (scilicet ut nos conjungens summo bono) », et per modum unius desideratur cum eo: nam finis quo, seu possessio rei, et finis qui seu res desiderata non sunt duo fines separati, sed integrant unum finem.

Sic voluntas nostra naturalis specificatur a bono ut bonum est, non a Deo, a quo specificatur caritas [1].

[1] Etenim *voluntas nostra naturalis* specificatur ab objecto quod primo ei proponitur a ratione naturali, scilicet a bono, non sub ratione boni sensibilis, sive delectabilis, sive ardui, sed *a bono sub ratione boni*. *Caritas* autem infusa seu amicitia cum Deo *specificatur* ab objecto quod ei proponitur per revela-

Corollarium: Unde stoici, sicut postea Spinoza, Kant, Nietche, nimis semetipsos considerant, nec satis ad Deum, summum Bonum, oculos erigunt. Nietche vult esse « super homo », sed in ipso homine subjective non potest invenire id quod superat hominem: hoc invenitur in objecto supremo intelligentiæ et voluntatis, scilicet in Deo. Et tunc verus « super homo » est homo supernaturalis, seu sanctus, qui non pro seipso vivit, sed pro Deo, et omnia propter Deum, amicum suum supremum, diligit et facit.

Hæc sunt jura objecti supremi, idest jura imprescriptibilia Dei super omnia diligendi.

Solutio objectionum:

1ª Objectio: Beatitudo est quoddam bonum hominis. Atqui bona hominis non sunt nisi tria, scilicet bona exteriora, bona corporis et bona animæ. Ergo beatitudo, si non est in bonis externis, nec in bonis corporis, est in bonis animæ.

Respondetur: Transeat major. Distinguo minorem: hæc enumeratio non continet omnia bona quæ sunt homini appetibilia nisi contineat Deum supremum bonum, concedo; secus, nego et pariter distinguitur conclusio; sic inter bona animæ est supremum bonum ut beatitudo objectiva.

2ª Objectio: Persona magis diligitur quam bonum ei desideratum, v.g. amicus magis quam pecunia ei desiderata. Atqui unusquisque sibimetipsi quodcumque bonum appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona.

Respondetur: Distinguo majorem: persona magis diligitur *ut finis cui* seu *subjectum cui* desideratur aliquid, concedo; *ut bonum ei desideratum*, nego. Contradistinguo minorem eodem modo. Et nego consequens et consequentiam.

Explicatur: Beatitudo maxime amatur tamquam *bonum desideratum*, et non tamquam *subjectum* seu persona cui desideratur beatitudo. Insuper in tractatu de caritate, IIª-IIªᵉ, q. 26, a. 3, probatur quod homo non appetit solum *sibi* quodcumque bonum, sed plura appetit et *amicis* et *ipsi Deo*, immo vult Deum habere in se summum bonum infinitum et regnare super omnes creaturas. Sic plus diligit Deum quam seipsum, quia *bonum infinitum est magis diligibile et diligendum quam bonum finitum*. Et hoc est evidentissimum.

3ª Objectio: Perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Atqui beatitudo est quædam perfectio animæ. Ergo beatitudo est aliquid animæ.

tionem supernaturalem et per fidem, scilicet a Deo in sua vita intima, a Deo sub intima ratione Deitatis, *a Deo auctore gratiæ*, prout est secundum suam infinitam bonitatem supernaturaliter diligendus super omnia, et prout est *amicus supremus* qui nobis vult vitam æternam, eique volumus manifestationem bonitatis suae.

Respondetur: Concedo majorem; distinguo minorem: *Beatitudo formalis* seu *subjectiva* est quædam perfectio animæ, concedo; *beatitudo objectiva*, seu id in quo beatitudo consistit, est quædam perfectio animæ, nego. Distinguo pariter conclusionem in sensu minoris; scilicet cenceditur quod *beatitudo subjectiva* est aliquid animæ; sed negatur quod *beatitudo objectiva* sit aliquid animæ.

ART. VIII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO.

Status quæstionis. — Hæc quæstio primo aspectu videtur inutilis post articulum præcedentem in quo probatum est beatitudinem non esse in bono animæ, quia hoc bonum est coarctatum. Sed remanent difficultates quæ exprimuntur initio hujus articuli, scilicet:

1ª difficultas: Juxta Dionysium supremum infimi attingit infimum supremi: v.g. supremum vitæ vegetativæ attingit infimum vitae sensitivae, et supremum vitæ sensitivæ, v.g. in imaginatione artistica, attingit infimum vitæ rationalis. Atqui immediate supra hominem inveniuntur angeli, seu, ut dicebat Aristoteles, formæ separatæ a materia, δαίμονες, dii inferiores, ut aiebat Socrates et Plato (cf. *de Legibus*, 738 d; *de Republ.*, 342 a; *Apol. Socrat.*, 27 d; item Aristoteles in *Rhetorica*, 3, 18, 2. Ergo videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione angelorum et in eorum conversatione.

2ª difficultas: Pars est propter totum. Atqui homo est pars universi. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum, hoc est bonum universale. Item Augustus Comte dicit quod homo, cum sit pars societatis, est propter societatem.

3ª difficultas: Beatitudo quietat naturale desiderium, sed non excedit hoc desiderium. Atqui naturale desiderium hominis non extenditur ad bonum increatum, quia homo non est capax boni increati, seu excedentis limites totius creaturæ.

Responsio tamen est *negativa*, scil. *Beatitudo objectiva hominis non consistit in aliquo bono creato*. In argumento « sed contra » affertur auctoritas Augustini: « Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est »; scilicet sicut anima est principium vitæ corporis, ita Deus est principium vitæ beatæ hominis, quasi anima beatitudinis. Dicitur *quasi*, quia Deus non est causa formalis animæ, sed tantum ejus causa efficiens et finalis. Afferri possunt multi textus S. Scripturæ: « *Dominus pars hæreditatis meae* » (*Ps.* 15); « *Quid mihi est in cœlo et a te quid volui super terram? Pars mea Deus in æternum* » (*Ps.* 72; « *Qui replet in bonis desiderium tuum* » (*Ps.* 102); « *Satiabor cum apparuerit gloria tua* » (*Ps.* 16).

Innumeri sunt textus Patrum; sæpe citatur verbum S. Augustini: « Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te » (*Confess.*, I). Item citantur responsiones sanctorum: v.g. quando Christus e cruce pendens quæsivit a S. Thoma

Aquinate quodnam præmium postularet pro suo bono opere in scribendo de Illo: « *Nihil, nisi te, Domine* » respondit S. Thomas. Et forsitan hæc S. Thomae responsio non est inferior responsioni S. Joannis a Cruce: « *Pati et contemni pro te, Domine* ». Nam velle pati et contemni pro Christo ordinatur ad ipsum Deum videndum et glorificandum in æternum. Dicit S. Joannes a Cruce quod crux patienter portata est causa summi amoris et gaudii; revera id quod tunc postulavit erat amor crucis, qui est pro viatoribus altissima forma caritatis.

In corpore articuli, si recte intelligitur, invenitur pulchra demonstratio existentiæ Dei.

Conclusio: *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato, sed in solo Deo consistit.*

Probatur: Nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod in solo Deo invenitur. Atqui beatitudo est bonum perfectum totaliter quietans appetitum. Ergo beatitudo non potest consistere in aliquo bono creato, sed in solo bono universali quod est Deus.

Hoc argumentum continet probationem existentiæ Summi Boni seu Dei, fundatam in principio finalitatis sic applicato voluntati, scilicet *desiderium ejus naturale nequit esse inane.* Sed magis explicite ostendi potest ejus relatio cum principio finalitatis et cum principiis causalitatis ac identitatis.[1]

[1] Hæc probatio existentiæ Dei implicite continetur in IVa Via S. Thomae; cujus viæ principium est: « *Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant ad aliquid quod maxime est* » (Ia, q. 2, a. 3). Appetitus autem boni est aliquid *prius imperfectum* tendens ad bonum.

Veritas hujus principii apparet insistendo supra verba *minus perfectum* et *de diversis*.

1° *De diversis. - Multitudo enim bonorum præsupponit unitatem*, quia quæ secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum (secundum similitudinem) nisi per aliquam causam adunantem ipsa (Ia, q. 3, a. 7).

2° Ex altera parte *omne imperfectum est compositum ex perfectione limitata et ex capacitate perfectionis* quæ perfectionem limitat. Atqui omne compositum habet causam, quia ea quæ sunt secundum se *diversa* (perfectio et capacitas perfectionis), non conveniunt *in aliquod unum* nisi per aliquam causam adunantem ipsa (Ia, q. 3, a. 7), et in ultima analysi per causam simplicissimam, quæ est ipsum esse subsistens et ipsum bonum. Sic metaphysice et rigorose intelligitur quod « *magis et minus* dicuntur *de diversis* secundum quod appropinquant diversimode *ad aliquid quod maxime est* », quia multitudo supponit unitatem et compositio simplicitatem, usque dum perveniamus ad summam identitatem, in qua purissime verificatur principium identitatis vel contradictionis: « Ego sum qui sum » (cf. opus nostrum: *Dieu, son existence et sa nature*, P. I, c. III, 39°, *d*).

In hac probatione nullum est periculum ontologismi, quia nullo modo dicimus quod essentia Dei immediate specificet intellectum hominis. Objectum enim intellectus est ens, et non est ipse Deus immediate cognitus.

Nec proinde est periculum ontologismi in nostra probatione existentiæ summi Boni, quæ nunc evolvit psychologice quartam viam S. Thomæ. Hoc autem statim videbimus.

Minor prius enuntiatur in articulo, ut sæpe, est evidens et in articulo probatur per absurdum, scilicet alioquin beatitudo non esset ultimus finis si adhuc restaret aliquid appetendum; quamvis possit esse quædam beatitudo accidentalis superaddita, v.g. gloria corporis; sed est solum effectus beatitudinis essentialis animæ.

Major, probatur: *Objectum voluntatis est bonum universale*, sicut objectum intellectus est verum universale. *Atqui bonum universale non invenitur nisi in Deo;* nam omnis creatura habet bonitatem participatam. Ergo voluntas in solo Deo quietatur; scilicet beatitudo hominis in solo Deo consistit utpote solus Deus est bonum universale, capax satiandi totaliter voluntatem. Sic Deus dixit Moysi: « Ego ostendam omne bonum tibi ». *Exod.*, XXXIII, 19.

Si hoc non esset, falsum esset principium finalitatis: *desiderium naturale nequit esse inane*, et hic non agitur de desiderio conditionali et inefficaci, sed de desiderio summi Boni sine quo beatitudo etiam naturalis esset impossibilis, ut melius infra dicetur.

Ex hoc articulo melius apparet veritas interpretationis thomistarum jam expositæ cum Cajetano in art. præcedenti. Scilicet quando dicitur quod objectum voluntatis est *bonum universale*, non agitur proprie de bono universali solum *in prædicando*, scilicet sub statu abstractionis, quia voluntas tendit ad bonum quod est in rebus, et in rebus non est sub statu abstractionis; nec primario agitur de bono universali *in essendo* seu totali, quod est Deus; nam Deus non specificat immediate nec intellectum nostrum, nec voluntatem; sed agitur *de bono non contracto ad tale vel tale bonum;* et sic non invenitur realiter *nisi in Summo Bono*, scilicet in Deo.

Sic solvitur hæc objectio contra hanc rationem: Objectum voluntatis est bonum universale in prædicando. Atqui Deus non est bonum universale in prædicando, sed in essendo. Ergo Deus non est objectum voluntatis, eam satians.

Respondetur: Distinguo majorem: Objectum voluntatis est bonum universale in prædicando, *sub statu abstractionis*, nego; est bonum universale *in re*, seu non coarctatum, concedo. Concedo minorem. Pariter distinguo conclusionem: Deus non est objectum satians voluntatem, *si voluntas tenderet ad bonum sub statu abstractionis*, concedo; *si voluntas tendit ad bonum ut est in rebus*, nego. Cf. *de Veritate*, q. 22, a. 7: « Homo naturaliter appetit se esse completum in bonitate » [1].

[1] Cfr. Cajetanum in Iam, q. 80, a. 2, n. 14. — Ad ostendendum quod appetitus sensitivus et intellectivus sunt diversæ potentiæ Cajetanus notat quod distinguendum est « inter *terminum* alicujus actus et *rationem terminandi;* v.g. cum appetimus sanari, terminus est res appetita, scilicet corpus sanum, ratio vero terminandi appetitum est *sanitatis bonitas* ».

Terminus potest esse quid *singulare*, hoc bonum hic et nunc existens; *ratio terminandi* potest esse *universalis*, scilicet sub ratione boni. Item Cajet., in Iam, q. 20, a. 2.

Insuper, ut in primo loco citato dicit Cajetanus: « Natura aliqua dupliciter dicitur *in communi*, scilicet *adverbialiter* et *nominaliter*. 1° *Adverbialiter* qui-

Insuper addendum est quod *si in infinitum multiplicarentur bona finita universi* et nobis præberentur, *in hac multiplicatione* indefinita bonorum *non inveniretur beatitudo nostra*, quia semper hæc multitudo esset actualiter finita saltem a parte post, et semper ei addi posset novum bonum finitum. Imo etiamsi haæc multitudo esset actualiter infinita a parte ante et a parte post, non tamen satiaret appetitum nostrum, quia *multitudo etiam actualiter infinita bonorum finitorum non faceret bonum infinitum*, sicut multitudo actu infinita animalium brutorum non faceret unum hominem, nec infinita multitudo stultorum faceret unum sapientem.

Ex hoc oritur insatisfactio et profundum tædium mundanorum qui volunt in creaturis invenire bonum perfecte complens appetitum. Unde Augustinus dicit: « *Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te* » (*Confess.*, I).

Solvuntur objectiones Sunt objectiones quæ jam a S. Thoma formulantur initio præsentis articuli octavi:

1ª Objectio: Supremum infimi attingit infimum supremi. Atqui immediate supra hominem sunt angeli. Ergo beatitudo hominis est in cognitione et amore angelorum.

Respondetur: Distinguo majorem: Supremum infimi attingit infimum supremi, *ut proximam naturam*, concedo; *ut finem ultimum*, nego. Eodem modo distinguitur conclusio, scilicet: Beatitudo hominis est in cognitione et amore angelorum, *si beatitudo esset consecutio alterius secundum proximitatem naturæ, concedo; si beatitudo est consecutio finis ultimi*, nego. Ita Cajetanus in fine art. septimi.

Ratio est quia voluntas hominis, sicut voluntas angeli, specificatur a bono universali, scilicet a bono sub ratione universali boni, seu non contracto ad tale vel tale bonum. Sed bonum universale nonnisi in summo Bono seu in Deo realiter invenitur. Proinde visio, etiam intuitiva naturæ angelicæ etiam supremae, nullo modo potest satiare appetitum nostrum: nam subito intelligentia nostra videret hoc bonum, scilicet naturam angelicam clare visam, esse bonum finitum, participatum et ideo statim surgeret desiderium boni supremi non coarctati.

dem, ut cum dicitur quod color in communi est objectum visus. Non enim color communis aut universalis sed color *communiter* et *universaliter* est objectum visus... 2º *Nominaliter* autem, cum dicitur quod color in communi intelligitur (sic solo intellectu attingitur) ».

His positis considerandum est quod etsi *voluntas* respiciat bonum absolute bonum, universaliter bonum, etsi nihil appetat nisi sub ratione formali boni, *non tamen appetit bonum in universali*, seu *bonum abstractum*, seu rationem boni. Ratio est quia voluntas appetit bonum reale aut futurum; et bonum universale abstrahit ab existentia sive actuali, sive futura; sed, ut ait in hoc loco Cajetanus, « sicut objectum intellectus est verum universale, idest *non contractum* ad tale vel tale verum, sed absolute; ita objectum voluntatis est bonum universale, idest *non contractum* ad tale vel tale bonum, sed absolute ». Ideo est aliquo modo sicut visus qui non fertum in colorem *universalem*, sed cognoscit colorem *universaliter*. Cr. Iª-IIªᵉ, q. 29, a. 6.

2ª Objectio: Pars est propter totum. Atqui homo est pars universi et etiam societatis. Ergo finis seu beatitudo hominis consistit in universo seu etiam in societate, ad quam essentialiter ordinatur.

Respondetur: Distinguo majorem: Pars est propter totum, *tamquam propter finem saltem intermedium*, ut manus propter corpus, concedo; *tamquam propter finem ultimum*, nego. Transeat minor: quia aliquid in homine revera est pars universi et societatis, sed mens hominis, anima ejus immortalis, non est pars universi physici nec societatis.

Ita erravit Augustus Comte qui dicit hominem non esse propter Deum sed propter societatem, quia, secundum ipsum, nescimus an Deus existat, et pro positivistis Deus nihil est aliud quam societas humana semper sese evolvens.

S. Thomas longius hoc explicat IIª-IIªᵉ, q. 182, comparando vitam activam et contemplativam, dum dicit vitam activam, quæ ordinatur ad bonum commune societatis aut etiam Ecclesiæ, esse infra vitam contemplativam, quae immediate ordinatur ad Summum Bonum separatum, scilicet ad Deum glorificandum. Sic etiam IIª-IIªᵉ, q. 39, a. 2, ad 2ᵘᵐ: bonum ecclesiasticæ unitatis cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Diximus: transeat minor; scilicet homo est pars societatis et universi physici. Ad hoc explicandum ponitur et solvitur sequens difficultas.

Dubium: Utrum individuum humanum sit propter societatem, an e contra societas sit propter individuum.

Respondetur: Communistæ, Statistæ respondent: individuum esse propter societatem. Individualistæ vero et liberales dicunt societatem esse propter individuum.

Responsio S. Thomæ est medium et culmen inter ac supra communismum et individualismum. (Cf. *Tabula aurea* ad verbum « *bonum* », nº 181 et 184; item IIª-IIªᵉ, q. 117, a. 1, ad 1ᵘᵐ, q. 152, a. 4.

Scilicet: individuum ut est pars societatis est, quoad temporalia, propter eam, sed prout in sua anima rationali immediate Deo subordinatur, superat societatem civilem et est *civis sanctorum et domesticus Dei*. Explicatur: Individuum, ut est pars societatis, est propter societatem eique subordinatur, sicut manus corpori: sicut bonum privatum bono communi, sic civis debet ad patriæ defensionem sanguinem effundere, si sit necesse. Sed ex altera parte auctoritas civilis debet promovere bonum commune seu pacem civitatis in ordine ad vitam secundum virtutem et religionem, et ultimo in ordine ad vitam æternam.

Unde in responsione ad dubium dicendum est quod id quod est inferius in homine, scilicet caro et sanguis (in quibus continetur « ratio inferior » circa res humanas seu vita socialis activa) subordinatur societati; sed id quod est superius in homine, scilicet mens, seu spiritus immortalis, scilicet vita contemplativa jam in ordine

naturali, « ratio superior », est supra societatem civilem et immediate ad Deum glorificandum ordinatur.

Id autem quod est inferius in homine vocari potest *individuum;* nam individuationis principium est materia quantitate signata, quæ est etiam in brutis, et id quod est superius in homine vocari potest *persona;* nam personalitas (ratione cujus homo est subjectum reale, intelligens et liberum) « ad dignitatem hominis pertinet » et non dicitur de brutis.

In Christo individuationis principium est materia, dum ejus personalitas est increata.

Sic dici potest: *individuum est propter societatem, sed societas propter perfectionem personæ* [1].

Sic S. Thomas, II^{a}-II^{ae}, q. 117, a. 1 ad 1um ait: « In spiritualibus bonis debet homo semper *sibi* magis providere quam aliis, sed in temporalibus laudabiliter liberalis facit e converso ». Item docet idem S. Doctor, II^{a}-II^{ae}, q. 152, a. 4, quod virginitas excellentior est matrimonio, quia bonum divinum est potius bono humano, et bonum animæ bono corporis, et bonum vitæ contemplativae bono vitae activae. Ibid., ad 3um, dicitur quod *bonum privatum spirituale est supra bonum commune civile.*

Propter eandem rationem S. Thomas tenet quod *secreta cordium* non sunt partes universi, ideoque non cognoscuntur naturaliter ab angelis, quia sunt actus mere immanentes, qui nullam connexionem habent cum partibus universi, neque cum anima in qua sunt, quia libera sunt: I^{a}, q. 57, a. 4.

3^{a} Objectio: Beatitudo quietat, sed non excedit naturale desiderium et capacitatem hominis. Atqui homo non est capax boni increati, seu excedentis limites totius naturæ. Ergo beatitudo hominis non est in bono increato.

Respondetur: transeat major, quia beatitudo supernaturalis quodammodo superat naturale desiderium, ut infra dicetur. Distinguo minorem: *Homo non est capax boni increati, ut rei intrinsecæ,* concedo; *ut objecti,* nego. Possumus enim jam in ordine naturali Deum, ut auctorem naturæ, ex creaturis cognoscere et super omnia diligere. In hoc esset beatitudo naturalis, infra visionem Dei intuitivam, quæ supernaturalis est, ut dicetur in sequenti quæstioni.

Aliæ objectiones inveniuntur apud Billuart: Objicitur enim: Appetitus hominis est finitus. Ergo potest satiari bono finito.

[1] Cf. P. M. B. Schwalm, O. P., *Leçons de Philosophie sociale,* Paris, 1911, t. II, p. 417-440, et *Dictionnaire de théol. cathol.,* art. Démocratie, col. 283. — Hanc doctrinam explicavimus recenter in periodico *Doctor Communis* (Acta Academiæ Romanæ S. Thomae) Torino, Marietti, Maii-Decembris 1949: *La subordination de l'Etat à la perfection de la personne humaine.*

Et. Gilson dicit bene: « Toute personne humaine est un indivdu; mais tout individu n'est pas une personne (par ex. un chien); et il ne faut pas traiter les personnes comme si elles n'étaient que des individus ». Hoc est omnino certum, contra communismum, qui negat dignitatem personæ humanæ.

Respondetur: Appetitus hominis est finitus *in essendo,* concedo; *in appetendo,* nego.

Explicatur: Appetitus hominis est intentionaliter infinitus syncategorematice prout semper aliquod novum bonum appetere potest. Imo nullo modo coarctatur; neque repleretur multitudine actualiter infinita bonorum finitorum. Unde non satiatur nisi bono infinito.

1^{a} Instantia: Sed beatitudo subjectiva est finita. Quare ergo non sufficeret beatitudo objectiva finita, seu bonum finitum.

Respondetur: Beatitudo subjectiva est finita, *ut actus elicitus,* concedo; *est circa objectum finitum,* nego.

2^{a} Instantia: Sed tunc homo appeteret cognoscere Deum modo infinito.

Respondetur: Negatur assertum, quia apparet *impossibile* quod intellectus creatus cognoscat Deum infinitum quantum cognoscibilis est, scilicet modo infinito.

3^{a} Instantia: Saltem beatus inferior appeteret cognoscere Deum *modo altiori,* sicut beati superiores.

Respondetur: Beatus inferior appeteret cognoscere Deum modo altiori, *si non esset rectus,* concedo; *si est rectus,* nego; nam beatus etiam inferior habet id quod ei debetur secundum sua merita. Sic qui minus esurit, minus manducat, et tamen satiatur, sicut ille qui plus esurit et plus manducat.

4^{a} Instantia: Qui possidet Deum, adhuc alia desiderat, scilicet glorificationem corporis, salutem parentum, quasdam ulteriores cognitiones. Ergo Deus non est objectum plene satians.

Respondetur: Qui possidet Deum adhuc alia desiderat *possidenda vi ipsius possessionis Dei,* ut ejus extensio, concedo; secus, nego. Eodem modo distinguo conclusionem: Deus non est objectum plene satians, *formaliter et intensive,* nego; *materialiter et extensive,* transeat. — Hæc distinctio melior est quam distinctio data a Billuart.

Explicatur: Formaliter et intensive Deus plene satiat appetitum, quia est bonum infinite perfectum, et eminentiori modo continet perfectionem bonorum finitorum. Sed materialiter et extensive Deus non plene satiat nisi dum confert appendices beatitudinis ut v.g. glorificationem corporis, quam beatus desiderat solum pro tempore a beneplacito Dei præfixo. Unde hæc objectio solvitur per commune effatum: Creaturæ simul cum Deo sunt plura entia, sed *non plus entis.* Id est non plus entis formaliter, simpliciter et intensive, sed secundum quid seu extensive, cum tota perfectio creaturarum præcontineatur eminentiori modo in Deo. Et sic melius est si theologus beatificatus videat suam Theologiam in Verbo, quam extra Verbum.

Corollaria: Cf. *Tabulam auream* ad verbum *Bonum,* n° 212 seqq., de bonis temporalibus in comparatione cum bonis spiritualibus et futuris.

1° Bona temporalis quasi nihil sunt respectu futurorum, et non debent quæri nisi propter spiritualia.

2° Exteriora bona sunt bona instrumentalitier, non autem principaliter; pro stoicis sunt nulla.

3° Bona temporalia non sunt præmia virtutum, nec subtractio eorum est pœna peccati principaliter: Iª-IIªᵉ, q. 87, a. 7 tractatus de pœna peccati.

4° Deus dat justis tantum de bonis et malis temporalibus quantum expedit eis ad virtutem: Iª-IIªᵉ, q. 87, a. 7, ad 2ᵘᵐ. Unde Dionysius dicit: « Divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus ».

5° Hoc ipsum quod temporalia dantur malis seu peccatoribus, non raro in malum ipsorum cedit. Unde in *Ps.* 72, concluditur: *Ideo tenuit eos superbia* (Cf. Iª-IIªᵉ, q. 87, a. 7, ad 2ᵘᵐ), dum e contrario deberent gratias Deo agere pro bonis temporalibus, et ad Deum redire.

6° Bona spiritualia satiant in perpetuum, non autem temporalia, quia paulatim corrumpuntur.

7° Bona temporalia non habita appetuntur, sed habita fastidiunt; e converso, spiritualia.

8° Bona spiritualia non sapiunt habentibus affectum infectum amore sensibilium, præsertim venereorum. Cf. IIª-IIªᵉ, q. 20, a. 4.

9° Bona spiritualia possunt simul a multis integre possideri, non autem corporalia. Cf. Iª, q. 28, a. 4, ad 2ᵘᵐ. Plures enim homines possunt simul plene possidere, non eandem domum, vel eundem cibum, sed eandem veritatem, virtutem, eundem Deum. Materia enim dividit, dum veritas spiritualis unit mentes et corda. Hoc est fundamentum solutionis quæstionis socialis secundum Augustinum.

APPENDIX.

DE SUMMO BONO APUD PLATONEM ET ARISTOTELEM.

1) **Apud Platonem.** — Præfata nostra conclusio de Summo Bono invenitur apud Platonem in Dialogo cui titulus « *Convivium* » seu de amore, cap. 29 (edit. Henrici Stephani, pag. 211).

In hoc Dialogo docet Plato quod secundum ascendentem dialecticam amoris oportet primo amare pulchritudinem corporum, sonorum, colorum, postea altius ascendere, et quia decor corporis humani dependet ab anima, a qua corpus accipit motum et vitam, oportet pulchritudinem animæ diligere. Cum autem hæc animae dignitas consistat in præclaris actionibus, quæ fundantur in optimis praeceptiis, oportet amare excellentes doctrinas, quibus reguntur humanæ actiones. Præestantia autem harum doctrinarum dependet ab eximia perfectione supremæ scientiæ cujus objectum est *ipsum Pulchrum et Bonum in se subsistens*. Et Plato in fine hujus ascensionis ait: « Quanta felicitas esset, quam felix illud spectaculum fore putamus *si cui contigerit* ut *ipsum Pulchrum intueatur*, sincerum, perfectum, purum, simplex, non humanis carnibus, coloribus, non aliis mortalibus nugis contaminatum, sed *ipsum uniforme pulchrum divinum inspiciat*... Nonne cogitas quod ille... veras virtutes pariat... Deo amicus efficietur, et si quis alius hominum, is maxime immortalis existet » (Cfr. opus nostrum *De Revelatione*, vol. I, p. 393, et 4ª editio p. 367; item MARCONE, *Historia Philosophiæ*, I, 226-227).

Propterea Plato, post Socratem, rejicit utilitarismum sophistarum, tenet beatitudinem non consistere principaliter in voluptate sensibili, quamvis delectationes naturales, præsertim superiores, non excludantur a beatitudine. Tenet insuper quod beatitudo objectiva est summum bonum, seu Deus, qui perfecte satiat aspirationes animæ. Ad consequendum autem Deum requiritur ut homo, inquantum fieri possit, ei similis reddatur: debet esse imitatio Dei, ὁμοίωσις Θέῳ, ut dicebant Pythagorici, per exercitium virtutis, et supra virtutes morales, quæ sunt temperantia, fortitudo, justitia, prudentia, est sapientia cujus principalis actus est contemplatio ideæ Boni: cf. *de Republ.*, X, 613; *Theaetet*, 176; *Phaedo*, 62.

Insuper Plato affirmat immortalitatem animæ, prout intellectus noster jam cognoscit universale et spirituale (cf. *Phædo*, 66, 93, 99; *de Republ.*, X, 608); et juxta ipsum, post mortem animæ bonæ praemia et bona assequentur, et deorum consortio fruentur; malæ vero animæ pœnis et suppliciis cruciabuntur. Quæ vero nondum bonae, nec tamen irreparabiliter malæ, per metempsychosim in novo corpore novam vitæ probationem subire debent. Et in hoc Plato non proponit doctrinam sibi certam, sed ad mythos traditionales confugit. Quandoque etiam satis aperte loquitur de æternitate pœnarum sicut et præmiorum. Aliis locis videtur dicere quod omnes animæ in fine ad beatitudinem pervenient.

Judicium de hac ethica — Plato facilius quam alii philosophi pervenit ad has altissimas conceptiones, non solum propter altitudinem sui ingenii, sed etiam quodammodo propter duos ejus errores, seu duas exaggerationes suæ philosophiæ, scilicet: primo Plato *admittebat realismum absolutum;* sic aliquatenus confundebat ens universale in prædicando cum ente divino, et bonum universale in prædicando cum Summo Bono, ac si Deus specificaret immediate voluntatem nostram; quod quidem duceret ad pantheismum. Secundo Plato posuit *in homine dualismum exaggeratum* inter animam et corpus: anima enim, juxta ipsum, non est connaturaliter corpori unita tamquam ejus forma substantialis. Sic facile perducitur ad conceptionem immortalitatis animæ et vitæ futurae. Sed tunc, in hac conceptione, humanum compositum est aliquid quod in animae detrimentum cedit. Hoc autem admitti nequit; nam corpus debet esse propter animam eique essentialiter utile esse debet, et non aggravat eam nisi accidentaliter, cf. Iª, q. 76, a. 5.

Nunc, retinendum est quod Plato clare posuit *in Deo consistere*

beatitudinem hominis objectivam, scilicet *in Deo auctore naturæ* (non in Deo auctore gratiæ, de quo loqui non poterat), *et propter realismum absolutum ac intuitionismum satis faciliter sperabat cognitionem* non solum abstractivam, *sed quasi intuitivam Dei auctoris naturae.*

De suprema norma moralitatis, scilicet de lege æterna, expresse non loquitur; sed ex tota ejus philosophia patet ultimam moralitatis regulam etiam pro Platone esse Deum, qui totum universum constituit ejusque leges stabilivit (cf. Marcone, *Historia Phil.*, I, p. 228).

Socrates etiam loquebatur contra sophistas *de legibus non scriptis*, νόμοι ἄγραφοι, quarum violator puniri debet.

2) **Apud Aristotelem.** — *Quid inveniatur apud Aristotelem circa beatitudinem objectivam:*

Ethica pro Aristotele est scientia de actibus humanis secundum regulam morum, seu secundum rectam rationem, quæ ad debitum finem ordinat activitatem nostram.

Initio *Ethicæ ad Nicomachum*, l. I, c. 2, ostenditur quod secundum omnes philosophos homo naturaliter desiderat esse beatus. Ad hoc tendit, scilicet ad felicitatem, tamquam ad ultimum finem. Sed, ut ibid., c. 3 exponitur, quidam philosophi hanc felicitatem constituunt in voluptate, alii in divitiis, alii in potestate, alii in virtute, alii ut Plato in contemplatione veritatis et Summi Boni. Unde necesse est statuere aliquem finem ultimum in concreto, ad quem obtinendum homo in actibus suis jugiter tendat. Aristoteles autem *ibid.*, c. 5, rejicit prædictas opiniones philosophorum, excepta ultima. Hujus ratio expónitur in *Ethica*, l. I, cc. 5, 6, 7. Quia beatitudo objectiva debet esse *bonum perfectum*, in quo homo perfecte quiescat, seu id ad quod natura humana ordinatur. Atqui homo, natura sua rationali, est ordinatus ad cognitionem et contemplationem veritatis; per hoc enim superat animalia bruta. Ergo supremum hominis bonum consisti in contemplatione veritatis, præcipue in contemplatione Dei, ex qua sequitur magnum gaudium (cf. *Ethica*, l. I, cc. 6, 7).

Virtutes autem morales quibus regulantur passiones et relationes inter homines ad hanc contemplationem disponunt, sicut etiam disponunt ad ipsam, quamvis magis remote, valetudo corporis et bona externa ad sustentationem necessaria; sic et ista pertinent ad beatitudinem, sed secundario tantum.

In l. X *Ethicæ*, c. 7 (lect. 11, S. Thomæ) Aristoteles tractat de vita contemplativa, quæ superat vitam voluptuosam et vitam civilem seu activam secundum virtutes politicas. Et dicit quod in hac vita contemplativa est beatitudo, εὐδαιμονία, quæ debet esse *optima operatio supremæ facultatis*, scilicet intelligentiæ, *circa optimum objectum*, scilicet circa Summum Bonum. Hæc operatio, inquit, potest esse magis continua quam operationes externæ, et parit magnum gaudium purum, securum, stabile. Hæc vita contemplativa sibimetipsi sufficit: nam etiam in solitudine absoluta sapiens potest contemplationi vacare; quod non verificatur de vita activa seu civili. Demum contemplatio summæ veritatis ad nihil aliud ordinatur: dum e contra vita activa ad aliquid externum ordinatur, v.g. ad pacem in civitate statuendam. Sic, ait Aristoteles, vita contemplativa est quodammodo supra-humana, quasi divina, quia intellectus (νοῦς), in nobis est quid divinum (θεῖον). Concludit igitur Aristoteles in *Ethica*, l. X, c. 7: « Non oportet, ut quidam dicunt, hominem humana tantum sapere et mortalis mortalia; quia potius summa ope nitendum est, quantum permittit humana conditio, *ut secundum partem meliorem animæ vivamus*. Hæc enim, etsi mole exigua est, facultate tamen et honore longissime cæteris partibus antecellit. Imo vero, ut videtur, *unusquisque nostrum est præsertim id quod est per intellectum*, qui in nobis est pars principalis et melior... Ergo homini etiam ea vita, quæ secundum mentem habetur, optima est et jucundissima. Siquidem hæc pars maxime homo est. Haec igitur vita est etiam beatissima ».

Hic textus Aristotelis citari debet contra historicos qui post averroistas dicunt quod secundum Aristotelem intellectus non solum est separatus a materia, sed est etiam separatus ab anima humana individuali, quæ proinde non esset immortalis, sed participaret solum intellectioni per incomprehensibilem unionem transeuntem cum intellectu separato.

In hoc c. 7, l. X *Ethicæ* Aristoteles refutat Simonidem qui dicebat oportere hominem humana sapere, et mortalem mortalia. Contra ipsum Aristoteles dicit quod *homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest*. Et in l. I de *Partibus animalium* dicit quod quamvis parum sit id quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Item Arist. *de Cœlo et mundo*, l. II, c. 12. Hoc citatur a S. Thoma in *Contr. Cent.*, I, c. 5.

Judicium de hac Ethica fundamentali Aristotelis — Manifestum est quod affirmationes Aristotelis de fine ultimo et de beatitudine objectiva omnino veritati concordant, et propterea assumptae sunt a S. Thoma, qui hæc omnia transposuit in ordine supernaturali.

Sed Aristoteles quasi nihil dicit de beatitudine alterius viæ; loquitur præsertim de beatitudine quæ haberi potest in hac vita. Cum juxta ipsum anima intellectiva sit forma substantialis corporis, non facile intelligit quinam potest esse status animæ separatæ a corpore, et quomodo anima separata possit intelligere sine conversione ad phantasmata. Unde de his rebus absconditis fere nihil dicit. Non habet consuetudinem recurrendi ad mythos, ut Plato, sed potius tacet; non tamen negat.

Denique quæstio de regula suprema moralitatis ab Aristotele fere omnino prætermittitur, ut notat Marcone, *op. cit.*, I, p. 269. Statuit sane justum, cui opponitur injustum, esse aliquid naturale et objectivum (cf. *Ethic. ad Nic.*, V, 10, 1134, b, 18); attamen non explicite ostendit quænam est suprema regula moralitatis actuum humanorum, sicut non pervenit ad explicitam notionem Creationis.

Non obstantibus his hæsitationibus Aristotelis, in eo apparent, sicut apud Socratem et Platonem, lineæ essentiales naturalis ethicæ traditionalis.

PROBATURNE EXISTENTIA SUMMI BONI EX NATURALI DESIDERIO EJUS.

Quomodo proponenda est hodie hæc probatio existentiæ Dei.

Cf. opus nostrum, *Dieu*, p. 302 sq.

1° Hæc probatio invenitur virtualiter in quarta via S. Thomæ. Etenim in hac quarta via mens elevatur a multis bonis imperfectis ad maxime bonum, prout objective hæc multa bona non conveniunt in aliquid unum, scilicet in bonitate, nisi per aliquam causam adunantem ipsa (Iª, q. 3, a. 7): alioquin eorum similitudo quæ est unitas participata, esset sine ratione essendi.

Insuper unumquodque horum bonorum non habet bonitatem nisi limitatam, participatam, seu est compositum (in eo est perfectio et capacitas perfectionis) et omne compositum habet causam (Iª, q. 3, a. 7). Tale subjectum partem capit bonitatis, sed non est ipsa bonitas, non se habet ad bonitatem sicut A et A. Ergo requiritur ipsa Bonitas subsistens, imparticipata ut causa exemplaris et efficiens omnium bonorum participatorum.

Hæc quarta via conservat id quod verum est in illa parte doctrinæ Platonis quæ vocatur *Dialectica intelligentiæ*, quae ascendit a multitudine ad unitatem, a compositione ad simplicitatem, a participato ad imparticipatum seu irreceptum subsistens. Sed hæc Dialectica intelligentiæ apud Platone virtualiter continet *Dialecticam amoris*, prout non solum intellectus sed amor consequens intellectum elevatur ipse naturali desiderio a multis bonis imperfectis, quæ non satiant appetitum, ad summum bonum (cf. *Convivium*, fine). Sic habetur nostra demonstratio, virtualiter in quarta via contenta. Nunc evolvitur sub aspectu psychologico et morali, secundum desiderium diversorum bonorum, ascendendo ad supremum.

2° *Quomodo proponenda est hæc demonstratio* [1] — Hæc demonstratio ad hunc syllogismum reducitur, arguendo ex *principio finalitatis*, potius quam ex objecto specificativo voluntatis:

[1] P. Gredt, O.S.B., *Elementa Philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, ed. 3ª, t. II, p. 164, minus recte hanc probationem sic formulat: « Si existit voluntas humana specificata a bono infinito tamquam ab objecto beatitudinis suæ, existit bonum infinitum, quod est objectum beatitudinis humanæ. Atqui existit voluntas humana specificata a bono infinito, tamquam ab objecto beatitudinis suæ. Ergo existit bonum infinitum, scilicet Deus... Probatur major: Si existit voluntas humana specificata a bono infinito, hoc bonum infinitum non est impossibile. Atqui si bonum infinitum non est impossibile, revera existit. Ergo... Si enim specificans esset impossibile, etiam specificatum esset impossibile ».

Hoc argumentum impugnatum est a P. Manser, O. P. (in periodico *Divus Thomas*, anni 1924, Friburgi in Helvetia) ac si duceret ad ontologismum. Secundum se quidem, juxta nos, non ducit ad ontologismum, sed minus recte formulatur a P. Gredt dum dicit: Voluntas humana specificatur a bono infinito. Revera specificatur a bono universali, idest *non contracto* ad tale vel tale bonum, sed non specificatur, sicut caritas infusa, a *bono divino*, seu infinito. — In editionibus posterioribus P. Gredt perfecit formulationem suam. Sed rema-

Desiderium naturale non potest esse inane, seu tendere ad aliquid impossibile. *Atqui omnes homines naturaliter desiderant beatitudinem, seu summum bonum infinite perfectum. Ergo hoc summum bonum infinite perfectum existit*, et est aliquo modo naturaliter assequibile, seu cognoscibile, diligibile, fruibile.

Sed hæc demonstratio potest intelligi dupliciter: I) prout duæ præmissæ sunt certae secundum inductionem empiricam tantum; II) prout sunt metaphysice evidentes et certæ.

Hoc explicandum est.

I) *Duæ prædictae praemissae sunt certae secundum empiricam inductionem. Etenim major inductive constat*, prout in rerum natura desiderium naturale nunquam est inane, seu nunquam tendit ad finem inassequibilem. Per accidens quidem, in aliquo casu particulari, aliqua planta vel aliquod animal caret necessariis ad vitam, sed hoc non accidit pro aliqua specie sive plantarum, sive animalium, scilicet unaquæque species semper invenit id quod est sibi necessarium ad vitam, ad propagationem; v.g. ad inclinationem ad respirationem correspondet aer respirabilis, ad indigentiam nutritionis respondent alimenta appropriata; animal indigens herba, ut bos, invenit herbam; animal indigens carne, ut leo, invenit carnem: ut dicit Christus apud Matth., vi, 26: « Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester cœlestis pascit illa ». Dicamus solum, ad probandam Dei existentiam: « et inveniunt alimentum ». Item dicitur: « Vulpes foveas habent et volucres cœli nidos » (Matth., viii, 20). « Etenim passer invenit sibi domum et turtur nidum sibi ubi ponat pullos suos ». (*Ps.*, lxxxiii, v. 4 - Unde in Job, xxxviii, 41: « Quis præparat corvo escam suam? », et « Qui dat jumentis escam ipsorum et pullis corvorum invocantibus eum ». (*Ps.*, cxlvi, 9).

Unde major est inductive certa antequam revelatione confirmetur, et etiam antequam probetur Dei existentia.

Pariter minor: nam secundum experientiam communem hominum, quamvis carnalis homo absorbeatur in suis voluptatibus, nullum bonum finitum satiare potest cor hominis; *non voluptas sensualis*, restat enim aliquid desiderandum, et in ipsa voluptate invenitur taedium; *non divitiæ*, etiam in illis est tristitia; *non honores et potestas*, in illis etiam est tædium; *non scientiæ*, quia nostra cognitio remanet semper limitata; *non amicitia*, quia raro profundissima est, et talis non est nisi desuper veniat. Quid igitur dicendum? Respondendum est cum Augustino in *Confess.*, l. I, c. 1: « *Fecisti nos, Domine, ad te et irrequietum est cor nostrum, donec requiscat in te* »; scilicet

net tamen difficultas quoad ultimam partem: Si bonum infinitum non est impossibile, revera existit. Hoc probatur nimis succinte ex hoc quod ex existentia voluntatis habetur *positive* a posteriori bonum infinitum non esse impossibile, et cum sit necessarium secundum suam definitionem, ergo existit. Sed hic modus proponendi hanc probationem est nimis complexus, et non est via normalis ascensionis intellectus nostri ad Summum Bonum.

per cognitionem saltem naturalem Summi Boni seu Dei in speculo creaturarum, et per dilectionem Dei auctorem naturæ super omnia. Etenim alia omnia nihil sunt nisi « vanitas vanitatum, omnia vanitas et afflictio spiritus » præter Dei dilectionem, ut dicebat *Ecclesiastes* [1].

Sic conficitur argumentum ex his duabus præmissis, prout sunt inductive certæ. Roboratur etiam ex hac consideratione: Si animalia escam inveniunt, a fortiori homo debet invenire panem animæ suae, quia anima altior est et plus valet ac plus indiget. Unde Christus dicit: « Nonne vos magis pluris estis illis? » (MATTH., VI, 26).

II) Hoc argumentum magis rigorose proponi potest, ut facit S. Thomas, prout nempe *duæ præmissae sunt metaphysice certae et evidentes.*

Major enim est quædam formula principii finalitatis: *Desiderium naturale non potest esse inane:* nam ut desiderium tendit ad bonum reale, non ad conceptionem boni, et ut naturale habet fundamentum firmum, scilicet in natura, non in phantasia, secus natura animæ inanis esset. Idest hoc naturale desiderium nequit tendere ad aliquid inassequibile. Hoc est dicere quod *omne agens agit propter finem proportionatum.* Hoc autem principium, ut vidimus, est evidens, et defenditur per absurdum: nam si actio agentis *non tenderet* ad finem, seu si desiderium naturale esset inane, *esset sine ratione essendi.* Atqui nihil est sine ratione essendi; sed quidquid est habet suam rationem essendi, sive in se, sive in alio, alioquin non distingueretur a nihilo. *Unde debet esse ratio quare agens agat et desideret, et agat aut desideret hoc potius quam illud objectum.*

Imo necessitas causæ finalis magis apparet quando agitur de aliquo *ente intentionali,* seu relativo, ut desiderium, cujus tota natura est ad aliud tendere. Sic manifestum et evidens est quod visus est ad visionem, auditus ad auditionem, intellectus ad intellectionem, intellectio ad verum cognoscendum. Hoc est evidens, antequam demonstretur existentia Dei, secus esset circulus vitiosus cartesianus. Ante demonstrationem existentiæ Dei evidens est quod potentia visiva, vel intellectiva, vel volitiva non est a casu, quia est *simplex,* dum id quod est a casu est unio per accidens duorum fortuite occurrentium. Item antequam probetur Dei existentia certi sumus de valore intellectus nostri prout ad ens ordinatur (cf. opus nostrum DIEU, p. 323 sqq.).

[1] *Ecclesiastes* ostendit vanitatem scientiæ humanæ, voluptatis, divitiarum, et affirmat Deum solum dare beatitudinem: « Homini bono in conspectu suo dedit Deus sapientiam et scientiam et lætitiam; peccatori autem dedit afflictionem et curam superfluam, ut addat et congreget et tradat ei qui placuit Deo; sed et hoc vanitas est et cassa sollicitudo mentis (II, 24-25). Hoc dicitur initio Iae-IIae. — Insuper *Ecclesiastes* ostendit, c. IV, quod homo sæpe non potest mala et poenas hujusce vitæ auferre; *sed non temere judicandum est* de Providentia; e contra oportet in manus ejus commendare animas nostras, c. V. Homo debet esse virtuosus et beneficus a tempore juventutis, et ad hoc non exspectare senectutem: cc. XI, XII.

Pariter evidens est quod voluntas est ad volitionem, volitio autem ad bonum volendum et consequendum. Ideo *desiderium naturale non potest esse inane, seu tendere ad aliquid inassequibile et impossibile,* quia *tunc simul tenderet et non tenderet ad aliquid.* Aliis verbis, relativum est propter absolutum, imperfectum propter perfectum, potentia dicitur ad actum. Ergo desiderium naturale tendens ad nihil, seu sine objecto reali, est impossibile.

Minor pariter est metaphysice evidens; scilicet (ut ostendimus supra, art. VIII) sicut objectum intellectus est ens universale, seu non coarctatum ad tale vel tale ens, ita *objectum voluntatis,* quæ sequitur intellectum, *est bonum universale,* scilicet *non coarctatum* ad tale vel tale bonum. *Et quia bonum existit in rebus ipsis* prout sunt perfectæ et appetibiles, *bonum non coarctatum non potest esse nisi in Summo Bono,* infinite perfecto. Ergo homo naturaliter desiderat hoc summum bonum, infinite perfectum. Sic explicatur insatisfactio quæ de facto invenitur in possessione cujuslibet boni finiti.

Ergo sequitur conclusio certitudine metaphysica: *Ergo Summum Bonum infinite perfectum existit, et est aliquo modo naturaliter assequibile.*

Explicatur sensus exactus conclusionis. Ergo summum bonum infinite perfectum existit: non enim potest esse *finis effectus* seu productus a nobis, quia majus non producitur a minori, perfectius ab imperfectiori. Ergo non potest esse nisi *finis obtentus,* seu assequendus.

Dicitur etiam in hac conclusione quod summum bonum est *aliquo modo naturaliter assequibile,* quia in hac probatione existentiæ Dei non agitur, saltem directe, de desiderio naturali videndi Deum per essentiam, de quo infra, sed *de desiderio naturali beatitudinis naturalis.* Hoc est attente notandum: nam, ut infra dicetur, q. 3, a. 8, desiderium naturale videndi Deum per essentiam, seu beatitudinis supernaturalis, non potest esse *nisi conditionale et inefficax,* contra heresim Baji, et sic de facto frustrari posset; scilicet si Deus non elevasset hominem ad finem supernaturalem. Sed ex hoc desiderio inefficaci, ut videbimus, suadetur possibilitas visionis beatificæ, seu ejus assequibilitas cum gratuito Dei auxilio, scilicet si Deus velit.

Hoc argumentum erit fortissimum prout *desiderium videndi Deum per essentiam est naturale* et sub hoc aspectu non inane. Sed erit fortissimum *ut argumentum conventientiæ, non vero apodicticum,* prout hoc desiderium visionis beatificæ est conditionale, scilicet si Deus velit ad eam elevare et si gratia elevans non intrinsece repugnet.

In nostro autem argumento præsenti agitur de desiderio naturali beatitudinis *naturaliter assequibilis,* quia hoc argumentum fundatur in desiderio naturali non conditionato et inefficaci, sed absoluto, imo in *desiderio innato* quod identificatur *cum ipsa natura voluntatis, specificata a bono universali, seu* non coarctato ad tale vel tale bonum; propter hanc amplitudinem universalem voluntatis, nullum bonum finitum eam satiare vel complere potest. *Sic profunditas voluntatis*

est *quasi infinita*, et bona finita non possunt eam allicere et satiare nisi superficietenus, propterea *libera* est erga hæc bona, quæ eam satiare nequeunt. Huic igitur desiderio innato a quo dependet tota activitas voluntatis, ut vidimus, debet correspondere objectum plene satians et naturaliter assequibile; alioquin natura ipsa moveret cum exigentia ad aliqui non naturaliter assequibile, quod est impossibile; nam *ordo agentium tunc non responderet amplius ordini finium.* Ergo hoc objectum sic summe et efficaciter a natura nostra desideratum est Summum Bonum prout est naturaliter cognoscibile in speculo sensibilium et naturaliter diligibile et diligendum; scilicet est Deus auctor naturæ.

Unde existentia Dei sic probatur ex hoc desiderio et apodictice. In hoc sensu potuit dicere philosophus neerlandus Hermsterhujs: « Un seul soupir de l'âme vers le meilleur et le parfait est une démonstration plus que géométrique de l'existence di Dieu »; plus quam geometrica, quia fundatur in principiis metaphysicis a quibus dependent principia mathematica; et insuper hæc veritas *vivide sentitur in experientia vitæ*, dummodo tamen anima non habeat affectum infectum amore voluptatum sensibilium, præsertim venerearum. Sic verificatur jam quodammodo in ordine naturali verbum Domini: « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* » (MATTH., v, 8); seu satis cognoscent eum esse super omnia diligendum. Hoc apparet in termino *Dialecticæ amoris* in *Convivio* a Platone expositæ, ult. cap.

Ultimo notandum est quod illi qui, ut Blondel, defendunt in Apologetica et in Theologia naturali *primatum methodi immanentiae seu actionis*, multum quidem insistunt in hanc probationem existentiæ Dei. Scilicet: actio humana postulat existentiam Summi Boni, alioquin non invenit id quod profundissime desiderat.

Sed hi philosophi, plus minusve secundum vias Kantii procedentes, generaliter plus minusve dubitant de valore ontologico et transcendentali rationis speculativæ; admittunt primatum actionis et rationis practicæ; ideoque aliquatenus dubitant de valore ontologico principii finalitatis et de valore ontologico minoris nostri argumenti supra allati. Propterea tenent quod conclusio est solum *practice certa*, scilicet *certitudine objective insufficienti*, sed subjective sufficienti ad directionem vitæ moralis. Postea, juxta eos, conclusio confirmatur per vitam moralem, prout in Deo super omnia dilecto experimentaliter invenitur satisfactio aspirationum nostrarum. Unde M. Blondel definit veritatem non « adæquatio rei et intellectus » sed « *adæquatio mentis et vitae* », prout mens judicat secundum exigentias profundas vitæ nostræ: et criterium veritatis invenitur in plena satisfactione aspirationum quæ ad actionem movent. Sed si dubitatur de valore ontologico principii contradictionis, nequit distingui hæc plena satisfactio ab ejus apparentia, seu securitas vere fundata a securitate apparenti. Secundum hanc doctrinam intellectus noster ex se solo nequit dicere utrum hæc plena satisfactio sit realis an non, utrum vere res respondeat an non ad ipsam voluntatis naturam, quia in hoc systemate intellectus ex se nequit *naturam* voluntatis cognoscere. Unde ponere primatum voluntatis et actionis est velle quod

ipsa voluntas cognoscat, et transferre characterem proprium intelligentiæ ad aliam facultatem.

Insuper philosophi isti nequeunt bene distinguere naturas, nec proinde naturam et gratiam, sicut nec desiderium naturale efficax beatitudinis naturalis a desiderio naturali sed inefficaci beatitudinis supernaturalis. Propterea non satis recedunt ab errore Baji, qui admisit naturale desiderium efficax beatitudinis supernaturalis seu visionis beatificæ. Longius hoc ostendimus in op. *de Revelatione*, I, p. 385 sqq. et 4ª ed. p. 359 ss. Hæc quæstio profunde tractata est a P. Gardeil in *Revue Thomiste*, 1898, 1899: *L'Action, ses exigences objectives et ses ressources subjectives* [1].

Hæc probatio existentiæ Dei Summi Boni debet esse evidentissima pro angelis. Ipsi debent lucidissime videre quod *amplitudo illimitata voluntatis* humanæ et angelicæ, ejusque desiderium naturale summi Boni *essent impossibilia* si summum Bonum non existeret. *Esset enim contradictio psychologica* desiderii naturalis alicujus boni impossibilis. Si jam minimus motus lapidis sufficit ad probandam existentiam Dei primi motoris omnium corporum; si minima visio sensitiva aut auditio sufficit ad probandam existentiam Dei Supremi ordinatoris universi, a fortiori nostrum desiderium naturale Summi Boni probat existentiam Supremi motoris spirituum, Supremi Ordinatoris eorum, et ultimi finis seu Boni infiniti, scil. *existentiam Dei auctoris nostræ naturæ*, antequam sit sermo de Deo auctore gratiæ.[2]

[1] Mauritius Blondel etiam in ultimis operibus suis, v.g. *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 415, non admittit evidentiam necessitantem valoris ontologici primorum principiorum rationis: « cette valeur, juxta ipsum, ne s'impose pas à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante ». In hoc recedit a realismo traditionali. Cf. *ibid.*, p. 15, 17, 21-27, 38 et *La Pensée*, 1934, t. I, p. 130, t. II, p. 431.

[2] Servanda est omnino *distinctio duorum ordinum* sic expressa in Conc. Vatic. (DENZ., 1795): « Præter ea ad quæ (in Deo) naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quæ *nisi revelata divinitus*, innotescere non possunt ». — Quidam contra hoc objiciunt: Sed Deus est simplicissimus. — Respondetur: Deus est simplicissimus *ut est ens*, concedo; sed *ut objectum est*, diversimode est objectum theodiceæ, objectum fidei infusæ, et objectum visionis beatificæ.

QUÆSTIO III.

QUID SIT BEATITUDO

Status et Divisio quæstionis. — Hic agitur de beatitudine formali seu subjectiva, scilicet de possessione summi boni.

Quæstio continet octo articulos in duas partes distributos: 1ª Pars est generalis (a. 1 et 2), in qua quæritur an beatitudo sit quid creatum et sit operatio quædam; 2ª Pars magis particularis (a. 3-8) in qua quæritur utrum beatitudo sit operatio partis sensitivæ an partis intellectivae; utrum voluntatis, an intellectus; utrum intellectus practici an speculativi; et quidem utrum sit operatio intellectus circa scientias, an circa angelos, an circa Deum.

Ante explicationem articulorum notandæ sunt diversæ sententiae theologorum de essentia beatitudinis formalis seu subjective consideratæ.

DIVERSÆ SENTENTIAE THEOLOGORUM DE ESSENTIA BEATITUDINIS FORMALIS.

Variæ theologorum sententiæ circa problema de essentia beatitudinis formalis sic schematice exponi possunt:

Beatitudo formalis essentialiter consistit
- in aliquo increato
  - *in quodam illapsu divinitatis in essentia animæ.* — Hoc tribuitur Henrico Gandavensi, et in memoriam revocat doctrinam Petri Lombardi secundum quem caritas est quid increatum, scilicet Deus habitans in nobis.[1]
  - *in intellectione Dei increata, nobis communicata per actionem unitivam* a nobis elicitam. Sic olim Magister Bonæ spei, et quidam Carmelitani calceati in Belgio.

[1] Si quidam mystici, orthodoxi, v.g. Tauler, aliquando videntur dicere quod in hac vita unio mystica actualis fit non solum per contemplationem et amorem, scilicet per operationes, sed magis radicaliter in fundo animæ, seu in ipsamet essentia animæ prout Deus illibatur in ea; forte per hanc expressionem « *fundus animæ* » mystici non intelligunt ipsam essentiam animæ, sed fundum, seu radicem facultatum superiorum, prout radicantur in anima. Tunc verum est dicere quod solus Deus potest hunc fundum potentiarum attingere et ab intus. Sic S. Thomas dicit ipse in hac quæstione 3, a. 1: « *Solus Deus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere* ». Sic profunditas nostræ voluntatis est quasi infinita.

Ex alia parte certum est quod anima et angelus non possunt intelligere nisi per facultatem intellectivam et velle nisi per voluntatem. Sic distinguuntur

Beatitudo formalis essentialiter consistit
- in aliquo creato
  - *in habitu deificante essentiam animæ* et perficiente potentias superiores. — Hoc tribuitur S. Bonaventuræ in IV Sent., dist. 49, a. 1, q. 1, n. 5.
  - *in visione beatifica essentiæ Dei,* sine specie impressa et expressa. — S. Thomas, thomistæ et alii communiter, ut S. R. Bellarminus, Becanus, Vasquez, Tostatus etc.
  - *in beatifico amore amicitiae* quo beati diligunt Deum plus quam seipsos. — Scotus.
  - *in fruitione.*
  - *in visione simul et amore ex aequo.* — Ita plures ex Societate Jesu, qui, ut Molina, Suarez, volunt unire S. Thomam et Scotum, vel mediam viam invenire inter ipsos. Ad quod dicendum est quod ea quæ se habent *ex æquo* sunt coordinata: atqui omnis coordinatio supponit subordinationem per respectum ad principium ordinis: ergo visio et amor subordinari debent et non solummodo coordinari.

Supponimus ea quæ dicta sunt in Iª, q. 12; scilicet quod intellectus creatus, adjutus lumine gloriæ, potest videre essentiam Dei immediate, sine specie impressa et expressa. Ipsa enim Dei essentia, quæ est a seipsa intelligibilis et intellecta, seu ipsum intelligere subsistens, non potest videri *sicuti est* per speciem creatam et finitam, sed ipsa gerit vices speciei impressæ et expressæ, non ut informans, sed ut *terminans* intellectum nostrum seu visionem nostram vitalem. Definivit Benedictus XII: animas sanctorum « videre divinam essentiam *visione intuitiva* et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente » (Denzing, 530).

Art. I. — UTRUM BEATITUDO (FORMALIS) SIT ALIQUID CREATUM.

In hoc articulo S. Thomas distinguit beatitudinem subjectivam ab objectiva, et probat quod beatitudo subjectiva est quid creatum.

Scilicet: Beatitudo objectiva est summum bonum increatum, seu Deus, ut jam probatum est art. 8 præcedentis quæstionis; *beatitudo subjectiva* est adeptio vel fruitio summi boni: sic est aliquid creatum: est enim aliquid *factum* (ut dicitur in argumento « sed contra ») prout Deus nos beatos *facit*. Nullum autem factum est increatum.

a Deo, qui solus *est* sua actualitas ultima, scil. suum esse, suum intelligere suum velle. E contario nulla substantia creata *est* suum esse (sed solum *habet* esse), nulla *est* suum intelligere, nulla *est* suum velle.

Hoc probatum est in Iª Parte, q. 54, a. 1, 2, 3, ex principiis circa potentiam et actum; hæc principia, ut ibi explicatur, sunt *per se nota* pro sapientibus.

Mystici orthodoxi quandoque videntur non admittere hæc principia. E contrario, ut ostendit Blosius dum defendit Tauler, hi mystici *loquuntur modo descriptivo* de fundo animæ, ad designandum fundum facultatum superiorum quæ radicantur in essentia animæ, *non loquuntur ontologice;* sic eorum terminologia differt a terminologia theologorum, sed est differentia non proprie in doctrina sed *in modo loquendi.*

Ad 1um - In quonam sensu dicitur quod Deus est beatitudo? Deus est beatitudo objectiva et per essentiam; dum beatitudo nostra et subjectiva est beatitudo per participationem.

Ad 3um - Adeptio summi boni potest dici finis ultimus prout consideratur per modum unius cum objecto possesso; si vero ab eo distinguatur, debet ad eum referri, ut scilicet anima plus diligat ipsum Deum quam seipsam beatam. Deus increatus magis diligendus est quam bonum creatum quo unimur Deo.

Sic jam confutatur opinio Magistri Bonæ Spei dicentis quod beatitudo subjectiva est quid increatum. Sed melius confutabitur in artic. 2.

Art. II. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO.

Status quæstionis. — Hic status apparet ex difficultatibus propositis initio articuli:

1° Beatitudo est vita æterna. At vita non est operatio, sed est ipsa natura viventis. Ergo beatitudo non est operatio.

2° Secundum Boetium beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Atqui status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3° Beatitudo est in ipso beato. Atqui operatio potius est ab operante quam in eo; v.g. transit in patiente et illud perficit. Ergo beatitudo non est operatio.

4° Beatitudo permanet in beato. Atqui operatio non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5° Unius hominis est una beatitudo. Atqui in homine sunt plures operationes etiam superiores, v.g. intellectio, volitio, fruitio. Ergo beatitudo non est operatio.

6° Beatitudo inest beato absque interruptione. Atqui operatio humana sæpe interrumpitur, v.g. sommo, vel aliqua alia occupatione. Ergo beatitudo non est operatio.

Responsio tamen est *affirmativa*.

In arg. *Sed contra* citatur auctoritas Aristotelis (*Ethic.*, X, c. 7) dicentis: « Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam ». Aristoteles quidem loquitur de beatitudine naturali; sed hoc valet de beatitudine in genere, et applicari potest, ut videbimus, beatitudini supernaturali, de qua Christus dicit apud Joan., xvii, 3: « *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum* »: et apud Math., v, 8: « Beati mundo corde, quoniam *ipsi Deum videbunt* ». Insuper Benedictus XII in celebri constitutione *Benedictus Deus* definivit « animas sanctorum videre divinam essentiam visione intuitiva..., eaque sic visa perfrui et... *ex tali visione* et *fruitione* esse vere beatas » (Denzing., 530). Atqui hæc visio et fruitio non est quid increatum, sed operatio creata.

In corpore articuli:

Conclusio: *Beatitudo formalis seu subjectiva hominis est operatio;* et hoc necesse est sic esse.

Probatur: Unumquodque intantum perfectum est inquantum est in actu, et operatio est ultimus actus operantis ad quem ordinantur potentiæ et habitus.

Atqui beatitudo subjectiva hominis est ejus ultima perfectio. Ergo beatitudo subjectiva hominis est operatio.

Major patet, quia potentia quæ essentialiter ad actum ordinatur, sine actu est imperfecta; v.g. materia sine forma, intelligentia sine intellectione. Insuper operatio est ultimus operantis actus, nam ad operationem ordinantur potentia (v.g. intelligentia) et habitus (v.g. scientia vel virtus). Propterea Aristoteles et scholastici dicunt: *Omnis res est propter suam operationem;* non quidem, ut notat Cajetanus, in hoc sensu quod substantia esset formaliter propter aliquod accidens, scilicet operationem; sed in hoc sensu quod *omnis res est propter seipsam operantem*, et in hac propositione verbum « *propter* » designat non finem ultimum objectivum, sed finem ultimum subjectivum seu *quo*, idest possessionem rei in qua est beatitudo objectiva.

Minor est evidens ex præmissis. Cf. *Ethic.*, X; c. 7. Ergo sequitur conclusio.

Videamus solutionem objectionum antequam examinemus opinionem Magistri Bonæ Spei. Hæc solutio objectionum multum perficit doctrinam articuli.

Objectiones:

1a Objectio: Beatitudo est vita æterna. Atqui vita æterna non est operatio. Ergo beatitudo non est operatio.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo est vita æterna, *in actu primo*, nego; *in actu secundo*, concedo. Contradistinguo minorem: Vita *in actu primo* non est operatio, concedo; vita *in actu secundo* non est operatio, nego.

Explicatur: Vita in actu primo est ipsamet natura viventis, seu ejus esse specificum. Sic distinguitur substantia in viventem et non viventem. Vita in actu secundo est operatio viventis. Sic dicitur vita activa, vita contemplativa, prout indicantur operationes vitæ. In isto secundo sensu intelliguntur verba Christi: « *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum...* » (Joan., xvii, 3).

2a Objectio: Secundum Boetium beatitudo est *status* omnium bonorum aggregatione perfectus. Atqui status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

Respondetur: Ad majorem: Hæc est *ratio communis* beatitudinis objectivæ, scil. bonum perfectum, concedo; hæc est *ipsa essentia beatitudinis subjectivæ*, nego.

Hoc manifestum est ex comparatione beatitudinis objectivæ et subjectivæ. Etenim debet esse ratio formalis cur aggregatio seu cumulus omnium bonorum constituat beatitudinem *objectivam*. Hæc

ratio est subordinatio bonorum Summo et Primo Bono possesso. Unde definitio beatitudinis objectivæ data a S. Thoma, q. 2, a. 8, melior est quam definitio Boetii. S. Thomas definit beatitudinem objectivam: « Beatitudo est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum ». Pariter in beatitudine subjectiva debet esse ratio formaliter eam constituens, et hæc ratio non est possessio aggregationis omnium bonorum, sed *possessio Summi Boni per altissimam operationem* altissimæ facultatis animæ, ut infra dicetur.

3a Objectio: Beatitudo est in beato. Atqui operatio est potius ab agente quam in agente. Ergo beatitudo non est operatio.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Operatio *transitiva in exteriorem materiam* est potius ab agente quam in agente, concedo; *operatio immanens est* potius ab agente quam in agente, nego. Eodem modo distinguitur conclusio: Beatitudo non est operatio *transitiva*, concedo; non est operatio *immanens*, nego.

Explicatur: Actio transiens seu transitiva est potius *ab* agente quam in agente, et est terminative in patiente quod perficit, sicut calefacere, pingere. Unde hæc actio non est perfectio agentis, sed est ad perficiendum passum. Propterea actio transitiva est inferior actioni immanenti, quæ est perfectio ipsius agentis.

Actio immanens est *ab* agente et *in* agente, ut sentire, intelligere, velle. Sic perficit ipsum agens et potest esse ejus beatitudo subjectiva. Melior est autem perfectio agentis quam perfectio patientis, quia agens ut sic est in actu, patiens vero in potentia.

Sic patet, contra quosdam *pragmatistas*, quod beatitudo subjectiva non potest esse in nostra actione transitiva supra res naturæ aut societatem humanam. Hæc actio transitiva est valde inferior contemplatione divinorum. Propterea S. Thomas dicet infra, IIa-IIae, q. 182, a. 1, quod *vita contemplativa altior est quam activa:* unde dicitur de Maria Magdalena, quæ figurat vitam contemplativam: « *Optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea* » (Luc., x, 42). Imo in vita mixta seu apostolica, ipsa contemplatio Dei cum amore Dei, v.g. in Communione, in celebratione Missæ, altior est quam prædicatio, et ideo ad prædicationem se habet non ut medium subordinatum, sed ut causa eminens ad effectum [1].

4a Objectio: Beatitudo permanet in beato. Atqui operatio non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

Respondetur: Transeat major: nam beatitudo perfecta remanet. Distinguo minorem: Operatio *præsentis vitæ* transit, concedo; operatio *vitæ æternae* circa ipsum Deum visum et dilectum, transit, nego. Eodem modo distinguo conclusionem: Beatitudo non est operatio *præsentis vitæ*, concedo; non est operatio *vitae aeternae*, nego.

Hæc operatio erit non solum *immanens* (et non transitiva) sed *permanens* (et non transitoria). Sic erit alta participatio beatitudinis ipsius Dei. Beatitudo enim Dei qua Deus se possidet ac fruitur seipso

[1] Ita amor Dei non subordinatur amori animarum, sed e contra.

est operatio quæ idem est ac esse ipsius; et beatitudo nostra subjectiva in vita æterna erit una et continua et sempiterna operatio nos conjungens Deo: non erit interrupta per somnum aut alias occupationes, et mensurabitur non tempore continuo, nec tempore discreto angelorum, sed mensurabitur participata æternitate. Tempus enim continuum est mensura motus secundum prius et posterius. Nec erit successio in operatione beatitudinis semper eadem permanente et intrinsece invariabili (cf. quoad hoc Ia, q. 10, a. 5, ad 1um). Visio beata est *tota simul*, et ejus principia, scilicet lumen gloriæ et essentia Dei clare visa non sujacent variationi. Propterea notat S. Thomas quod nunc, in statu præsenti, vita contemplativa magis ad beatitudinem æternæ vitae accedit quam vita activa. Ideo dicitur de Maria Magdalena: « *Optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea* ». Beati in cœlo semper sine interruptione contemplantur Deum clare visum in fundo animæ suæ.

Et sic patet etiam solutio ad alias objectiones; scilicet: sunt in beato plures operationes, sed beatitudo formaliter est altissima earum qua Deus possidetur, et hæc est sine interruptione, dum aliæ ejus operationes subordinatæ v.g. cognitiones extra verbum, quæ sunt circa creaturas, interrumpuntur et mensurantur tempore discreto in anima separata, operationes sensitivæ post resurrectionem mensurabuntur tempore continuo sicut motus localis corporis gloriosi.

Examen opinionum Henrici Gandavensis et Magistri Bonæ Spei.

Henrico Gandavensi tribuitur hæc opinio juxta quam beatitudo formalis seu subjectiva hominis consistit formaliter *in quodam illapsu divinitatis in essentiam animæ*. Ut jam diximus, plures mystici pariter videntur dicere quod unio omnino intima animæ cum Deo fieri debet non in facultatibus per operationem, sed in ipsamet essentia animæ, ubi recipitur gratia sanctificans et unimur habitualiter cum SS. Trinitate in nobis habitante.

Ad hoc respondetur: 1° Hoc videtur esse contra auctoritatem S. Scripturæ, quæ nobis beatitudinem exprimit per operationem: « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt:* (MATTH., v, 8). « *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, Deum verum* » (JOANN., XVII, 3). Conformiter loquuntur SS. Patres, Nazianzenus, Ambrosius, Augustinus et alii, et etiam Benedictus XII supra citatus qui definivit: « Animas sanctorum Dei visione et frutione esse beatas ».

2° Hæc opinio confutatur ratione; scilicet Deus non est præsens in nobis nisi per operationem (cf. I, q. 8). Deus non illabitur in essentiam animæ nisi producendo in ea vel esse vel gratiam sanctificantem. Atqui in hoc illapsu non consistit essentialiter beatitudo hominis: alioquin omnes viatores justi et animæ in purgatorio, in quibus Deus conservat esse et gratiam et in quibus habitat, essent beati beatitudine essentiali.

Nec potest dici beatitudinem consistere in habitu gratiæ sanctificantis consummatæ, quia, ut diximus in articulo, beatitudo est

ultima hominis perfectio. Atqui ultima hominis perfectio non est per modum habitus, sed per modum operationis; nam habitus ordinatur ad operationem, et nihil est perfectum nisi prout est in actu.

Nec dici potest quod beatitudo consistat in latente operatione ipsisus essentiæ animæ, quia *anima non est immediate operativa*, et non potest operari nisi per potentias operativas, *quia non est suum esse, nec suum agere;* et essentia animæ non potest simul et eodem modo respicere duos actus diversos, scilicet *esse* et *operari*, recipit immediate existentiam seu esse, et non respicit operationem nisi mediante facultate operativa (cf. Ia, q. 54, a. 3: *utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva*). Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod *secundum diversitatem actuum* sit *diversitas potentiarum*. Propterea dicitur quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. Esse autem in creatis distinguitur ab operari; operari sequitur esse, et speciatim *intelligere* fertur ad varia, ut indefinita objecta; quod non verificatur de *esse*.

Ergo opinio quæ tribuitur Henrico Gandavensi nullam videtur habere probabilitatem.

Altera opinio, quam olim defendit Magister Bonæ Spei et quidam Carmelitani calceati in Belgio, vult beatitudinem subjectivam consistere formaliter *in intellectione Dei increata* beato communicata, per actionem unitivam a beato elicitam.

Hæc opinio est manifeste contra S. Thomam, quidquid dicat Magister Bonæ Spei. Insuper confutatur duplici ratione: 1° ex vitalitate actionis beatificate; 2° ex parte Dei, qui non potest esse forma in nobis recepta.

1° Beatitudo formalis est vita beatorum, seu operatio vitalis qua in actu secundo beati vivunt. Atqui non possunt vivere per visionem Dei increatam, quatumvis nobis communicatam. Ergo beatitudo formalis non consistit in visione Dei increata nobis communicata.

Fundamentum hujus rationis est quod *actio vitalis est ab intrinseco,* prout vivens se movet. Unde implicat contradictionem aliquem *vitaliter agere* per *actionem quæ non egrediatur ab ipso* (per formalem aut virtualem egressionem [1]. Atqui visio Dei increata non est a beatis, sed a Deo, imo est indistincta a Deo. Ergo non potest esse nostra actio vitalis et effectus nostræ intelligentiæ.

Unde in prædicta opinione beatus possidendo Deum se haberet *mere passive,* non active; scilicet non ageret; *non ipse cognosceret Deum,* sed Deus sese cognosceret in hoc beato, sicut homo semetipsum videt in speculo, sed non cognoscitur ab ipso speculo. Hæc opinio perduceret ad pantheismum Spinozæ.

2° Alia ratio sumitur ex parte Dei, prout repugnat intellectionem Dei increatam aut esse effectum intellectus creati, aut eum informare per modum causæ formalis.

[1] Operatio divina dicitur *virtualiter* egredi ab intellectu divino a quo non realiter distinguitur; operatio nostra *formaliter* egreditur a facultate.

Prima pars est plus quam evidens: visio Dei increata non potest esse effectus intellectus creati.

Secunda pars probatur: quia informatio essentialiter involvit intrinsecam imperfectionem. Nam forma, informans aliquod subjectum, *participatur* ab hoc subjecto, et cum eo constituit aliquid tertium, scilicet compositum, sive substantiale, sive accidentale. Et hoc compositum est *perfectius* quam sola forma, prout totum est majus sua parte. Sic S. Thomas, I, q. 3, a. 8, dicit quod Deus non potest venire in compositionem aliorum, neque ut materia, neque ut forma; sed Deus potest esse solum causa extrinseca efficiens et finalis mundi.

In unione autem hypostatica Verbum unitum humanitati Christi non se habet *ut forma informans,* sed *ut actus pure terminans* naturam humanam Christi eamque reddens alteri incommunicabilem; item essentia divina *ut visa* a beato est *forma terminans,* non forma informans, ut explicatur in I, q. 12. Essentia Dei potest vices gerere speciei intelligibilis, quia species etiam impressa se tenet ex parte objecti. *Sed Deus non potest vices gerere intellectionis nostræ* quæ se tenet ex parte subjecti et debet esse vitalis [1].

Unde opinio Magistri Bonæ Spei duceret ad pantheismum. Et revera in doctrina Spinozæ, ut ipse dicit in *Ethica,* pars 5a, pr. 36: « Mentis amor intellectualis erga Deum *est ipse Dei amor, quo Deus seipsum amat* ». Item intuitio nostra naturalis est, pro Spinoza, modus cogitationis absolutæ (cf. *Ethic.,* pars 1a, pr. 31. Ex hoc sequitur negatio immortalitatis personalis. Spinoza admittit solum immortalitatem impersonalem. Hic error provenit ex realismo ejus absoluto, vi cujus confundit ens universale in prædicando cum ente divino, seu cum substantia divina. Ergo primarium objectum intellectus nostri, juxta ipsum, non est ens abstractum, sed ens divinum. Ideo intellectus noster identificatur cum intellectu divino, et intellectio nostra est modus cogitationis divinæ. Sed si ita est, Deus non est amplius ipsum esse subsistens, nec ipsum intelligere; nam *ipso Esse subsistenti nulla potest fieri additio,* ne additio quidem modi finiti; nam in Deo non possunt esse accidentia. Cf. Iam, q. 3, a. 6. Deus est Actus purus et non in potentia ad ulteriorem actum.

Ergo ad modum conclusionis dicendum est quod beatitudo formalis est *operatio* seu ultimus actus facultatis et habitus, et operatio

[1] Insuper nulla est difficultas quod Deus vices gerat speciei tum impressæ tum expressæ, quia quando datur *species* sive impressa sive expressa, datur *ut vicaria objecti* prout objectum non est de se intelligibile in actu, nec immediate præsens. Unde species vices gerint objecti, ut ejus vicaria. *Sed quando objectum est de se non solum intelligibile in actu, sed intellectum in actu,* imo ipsum intelligere subsistens, non indiget repræsentari per speciem vicariam, imò *non potest ut est in se* repræsentari per speciem creatam quæ est intelligibilis solum secundum participationem. Unde dicitur Deus gerere vices speciei tum impressæ tum expressæ, non vero quoad processionem, originem et dictionem, sed quoad *repræsentationem* per modum *termini* repræsentati in esse intellecto.

immanens, non transitiva, ad perficiendum hominem operantem, et non ad perficiendum passum seu subjectum externum.

Ita est operatio *permanens*, et non transitoria, mensurata nempe non a tempore continuo solis nec a tempore discreto angelorum, sed ab æternitate participata quæ est « interminabilis vitae *tota simul* et perfecta possessio », ut exponitur in Iª, q. 10, a. 1. Ideo pro beatis novitas hujusce vitæ erit novitas perpetua absque ulla successione, secundum illud verbum Augustini « *insatiabiliter satiaberis veritate* » (Sermo 362, n. 29). Novitas hujusce vitæ semper permanebit, ut æterna juventus vel æterna meridies sine vespere.

ART. III. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO SENSITIVÆ PARTIS AN INTELLECTIVAE TANTUM.

In hoc articulo nulla est difficultas. In ipso sunt tres conclusiones:

1ª Conclusio: *Operationes sensus non pertinent essentialiter ad beatitudinem:* Quia beatitudo hominis non est in bonis corporalibus, sed in bono increato cui homo conjungi nequit per sensus.

2ª Conclusio: *Operationes sensus pertinent antecedenter ad beatitudinem imperfectam vitæ præsentis:* Nam operatio intellectus nunc præexigit operationem sensus. Dicitur enim in articulo ad 3um: « A perfectione inferioris partis animæ proceditur ad perfectionem superioris ».

3ª Conclusio: *Operationes sensus pertinent consequenter ad beatitudinem perfectam vitæ æternae:* Quia post resurrectionem erit *redundantia* beatitudinis animæ in corpus, ut declarat Augustinus. Ideo dicitur in responsione ad 2um: « Beatitudo perfecta habet congregationem omnium bonorum *per conjunctionem ad universalem fontem totius boni*, non quod indigeat singulis particularibus bonis »[1].

Notanda est distinctio expressa per verba « essentialiter », « antecedenter » et « consequenter ». Utilis est ista distinctio in pluribus aliis quæstionibus; v.g. utrum amor concupiscientiæ pertineat ad caritatem; respondetur: non essentialiter, nam caritas definitur spiritualis amor amicitiæ, sed *antecedenter*, quia non diligeremus Deum si ipse non esset bonum nostrum summe desideratum, et *consequenter*, quia per caritatem diligimus nostram animam propter Deum et nobisipsis desideramus vitam æternam. Ita plura pertinet *antecedenter* aut *consequenter* ad statum mysticum, et tamen non eum constituunt essentialiter.

[1] Ita S. Catharina senensis dicebat quod si velimus conservare aliquam amicitiam, eam relinquere debemus sicut calicem sub fonte aquæ vivæ; alioquin haec amicitia sitim nostram explere non poterit.

ART. IV. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS AN VOLUNTATIS.

Status quæstionis. — Hæc quæstio, ut diximus, disputatur praesertim inter thomistas et scotistas. Nam S. Thomas dicit quod beatitudo formalis est essentialiter operatio intellectus, scilicet visio beatifica. Scotus vero dicit beatitudinem formalem consistere essentialiter in beatifico amore amicitiæ erga Deum. Alii autem dicunt beatitudinem formalem consistere in fruitione Summi Boni possessi. Suarez vero, Molina et Valentia volunt beatitudinem formalem consistere simul in visione et amore.

Notandum est quod S. Thomas ducitur ad suam conclusionem ex pluribus suis prioribus thesibus, scilicet: 1° *Ens* et *verum*, secundum suam rationem formalem et *ut objectum*, sunt *prius quam bonum:* Iª, q. 5, a. 2: quia notio entis est magis absoluta, independens, universalis quam ratio bonitatis, quæ præsupponit ens et verum, alioquin non esset realis nec vera bonitas. Unde ens quod primo cadit in intellectu est, *ut objectum*, simpliciter prius bono, quamvis *aliquod subjectum* concretum non sit perfectum nisi sit bonum.

2° *Intellectus est simpliciter altior voluntate quam dirigit* (Iª, q. 82, a. 3): quia facultas specificatur ab objecto, et objectum intellectus est, ut objectum, *simplicius, universalius* et *magis absolutum* quam objectum voluntatis. *Verum* est nobilius *bono* secundum rationem *objecti*, quamvis subjectum aliquod concretum non sit perfectum nisi sit bonum (cf. Iª-IIæ, q. 66, a. 3). Sic scientia metaphysica est habitus nobilior quam temperantia, quæ tamen magis habet rationem virtutis.

Scotus autem, considerans res potius ex parte subjecti concreti quam ex parte objecti specificativi, negavit has duas priores theses S. Thomæ. Juxta Scotum enim: 1) Ratio veri non est nobilior ratione boni (IV Sent., dist. 49, q. 4: quod Cajetanus confutat in Iª, q. 82, a. 3); 2) Voluntas simpliciter est altior intellectu, quia ordinata ad bonum, quia libera, quia in ea est caritas, scilicet altissima virtus. Unde non mirum est quod in nostra quæstione differant S. Thomas et Scotus.

Sed ex ipsis objectionibus positis initio articuli apparet S. Thomam non ignorasse argumenta quæ fieri possunt contra suam thesim, scilicet:

1ª Objectio: Beatitudo est pax. Atqui pax seu gaudium, sicut fruitio, pertinet ad voluntatem. Ergo beatitudo est actus voluntatis et non intellectus.

2ª Objectio: Beatitudo est summum bonum. Atqui bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo est operatio voluntatis.

3ª Objectio: Ultimus finis respondet primo moventi. Atqui primum movens in homine est voluntas, quæ movet alias facultates. Ergo beatitudo est operatio voluntatis et non intellectus.

4ª Objectio: Dilectio Dei, quæ est actus voluntatis, est nobilior operatio quam cognitio seu visio Dei: nam secundum S. Paulum caritas est altissima omnium virtutum; cf. *I Cor.*, XIII. Ergo beatitudo est actus voluntatis.

5ª Objectio: Augustinus dicit quod beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male... et propinquat beato qui... habet bonam voluntatem.

Ex his omnibus videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis et non intellectus.

Responsio tamen est quod beatitudo formalis est operatio intellectus.

In argum. « sed contra » affert S. Thomas auctoritatem S. Scripturæ, ex JOANN., XVII, 3: « *Hæc est vita aeterna ut cognoscant te, Deum verum...* ». Item JOANN., XIV, 8: « *Ostende nobis Patrem et sufficit nobis* ». *Ps.* XVI, 15: « *Satiabor cum apparuerit gloria tua* ». MATTH., V, 8: « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* ». I JOANN., III, 2: « *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quonima videbimus eum sicuti est* ». Quamvis S. Scriptura non distinguat metaphysice essentiam beatitudinis ab ejus proprietatibus, tamen in prædictis textibus videtur assignare id quod essentiale est in beatitudine.

Item inter *Patres* Irenaeus; *Advers. Hæres.*, l. 4, c. 37, dicit de vita æterna: « quæ unicuique evenit ex eo quod *videt* Deum... (illi) percipiunt vitam qui vident Deum ». S. Cyrillus Alex., *Contr. Jul.*, l. 3: « Hominum felicitas est habere summam contemplationem ». S. Augustinus in l. octoginta quæstionum, q. 35: « Quid est beate vivere, nisi æternum aliquid *cognoscendo habere?... quidquid mente habetur, noscendo habetur* ». Hic S. Augustinus distinguit intellectum et voluntatem: ad intellectum refert habere, possidere, et ad voluntatem refert amare quod cognoscendo habetur et possidetur. Sed in l. X *Confess.*, c. 23, Augustinus dicit: « Beatitudo est gaudium de veritate ». Unde oportet diversos ejus textus conciliare; quod facit S. Thomas.

In corpore articuli sunt tres partes: primo quædam distinctio, et postea duæ conclusiones.

1° *Distinguenda est essentia beatitudinis ab ejus proprietatibus. Essentia beatitudinis formalis est ipsa assecutio seu possessio ultimi finis.* Sed ex hoc plures proprietates sequuntur, quæ pertinent non ad ipsam essentiam beatitudinis, sed ad statum beatitudinis. Sic *status* beatitudinis complectitur omnia quæ hominem efficiunt plene beatum quoad animam et corpus, et omnes potentias; et sic status iste multa importat, scilicet non solum visionem, sed amorem, fruitionem seu gaudium, impeccabilitatem, gloriam corporis post resurrectionem. Sic definitur a Boetio « Status omnium bonorum aggregatione perfectus ».

Nunc quærimus quid est *essentiale* in hoc statu, scilicet quonam actu consequuntur beati *finem ultimum*, possident Deum, ita ut alii

actus sint solum proprietates sequentes, sicut ex rationabilitate sequuntur proprietates hominis, v.g. facultas ridendi, admirandi, loquendi. Post hanc distinctionem sic explicatam, S. Thomas dat duas conclusiones:

1ª Conclusio: *Impossibile est quod essentia beatitudinis subjectivæ sit in actu voluntatis.*

Probatur: Consecutio seu possessio finis non consistit in ipso actu voluntatis, sed in actu facultatis apprehensivæ. Atqui essentia beatitudinis subjectivæ est *consecutio* finis ultimi. Ergo essentia beatitudinis subjectivæ non consistit in actu voluntatis, sed in actu facultatis apprehensivæ.

Minor supponitur certa ex art. 1. *Major* probatur a S. Thomas dupliciter: 1° quasi a priori, 2° a posteriori seu potius ex analogia cum sensibus.

1° Voluntas fertur in finem *vel absentem* per desiderium, *vel præsentem* cum delectatur in ipso. Atqui desiderium finis non est ejus consecutio, et delectatio supponit consecutionem seu possessionem ac igitur præsentiam finis. Ergo consecutio finis non consistit in actu voluntatis, sed in actu facultatis apprehensivæ.

Explicatur: Hoc provenit ex discrimine inter intellectum et voluntatem. Nam intellectus versatur circa suum objectum illud apprehendendo (sic prima operatio mentis est apprehensio), attrahendo ad se, *intus suscipiendo* objectum, seu potius *intellectus fit intentionaliter aliud a se, scilicet fit ipsum objectum extramentale*, et hoc vel per speciem, vel immediate, si objectum cognoscatur absque specie, ut Deus clare visus.[1] Voluntas e contra fertur in objectum *extra se*, et est tantum inclinatio et pondus in illud, juxta dictum S. Augustini: « Amor meus, pondus meum. Eo feror quocumque feror ». Ergo voluntatis est quærere res et in eis inventis quiescere fruendo; ad intellectum autem pertinet res apprehendere, acquirere, possidere. Voluntas citius aut tardius venit ad rei consecutionem. Hæc ratio profundius intelligitur revocando in memoriam ea quæ dicta sunt supra, Iª, q. 12, a. 2 de visione beatifica. Essentia divina non potest videri per aliquam similitudinem vel speciem. Nam, ut dicit ibidem S. Thomas: « Sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ, multo minus per speciem creatam quamcunque potest essentia Dei videri... Essentia enim Dei est suum esse (imo suum intelligere, est ipsum intelligere subsistens), quod nulli formæ creatæ competere potest ». Nulla similitudo creata potest esse ipsum esse et ipsum intelligere purissimum, fulgor intellectuale subsistens. Nunquam species creata infusa etiam altissima

[1] Ex cognoscente et cognito fit aliquid magis unum quam ex materia et forma: nam materia non fit forma, sed recipit formam et sic constituitur compositum, dum cognoscens fit intentionaliter objectum cognitum; et in visione beatifica intellectus beati fit intentionaliter Deus, absque ulla specie mediante, nam visio immediate terminatur ad Deum clare visum.

erit talis gradus immaterialitatis ac essentia divina, ad eam repræsentandam *sicuti est*.

Unde in vita sanctissima, v.g. in vita S. Teresiæ, quæ tamen in terris habuit altas visiones intellectuales Trinitatis, et a fortiori in vita Beatæ Mariæ Virginis, est aliquid *omnino novum* quando incipit *visio immediata Dei*. Etiamsi antea extitisset plenitudo gratiæ et amoris, tunc incipit quid novi et desinit progressus, quia est possessio finis ultimi. Et omnes cognitiones præcedentes (etiam visiones intellectuales per species infusas) se habent ad visionem beatificam sicut *non videre* ad *videre*, nam sunt in ordine fidei, quæ est *de non visis*. Altissima fides est de non visis: sola visio beata est de Deo viso.

Utrum vero ex unione divinæ essentiæ cum intellectu resultet aliquod *tertium* ab extremis distinctum?

Cajetanus negat et plures cum eo: nam *ex intellectu et objecto fit aliquid magis unum quam ex materia et forma*. Materia enim non fit forma, dum intellectus fit intentionaliter objectum, non in esse physico, sed intelligibili seu intentionali. Et est sententia communior, magis consonans huic quod dicit etiam Aristoteles; « Intellectus intelligendo *fit* quodammodo omnia ».

Aliis verbis: *Clara Dei visio et Deus clare visus sunt aliquid unum non in esse physico, sed in esse intelligibili, magis quam figura sigilli et impressio ejus in cera.*

S. Thomas agnoscit id quod verum est in positione Scoti dum ostendit, Iª-IIªᵉ, q. 28, a. 2, quod *mutua inhaesio est effectus amoris*. Sed confutat hanc positionem in art. præcedenti. Amor constituit quidem *unionem affectivam*, non vero *realem*, quam desiderat. *Unio realis* fit per visionem, et postea sequitur gaudium in voluntate, quod quidem gaudium perficitur per mutuam inhæsionem, idest per muttum amorem secundum illud: « *Dilectus meus mihi et ego illi* ». (*Cant.* II, 16). Sed hæc mutua inhaesio jam est aliquo modo in via secundum illud. I Joann., IV, 16: « *Qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* ». Hæc mutua inhaesio potest esse valde intima, sicut fuit in Beata Virgine Maria in terra; et tamen ex ea nondum constituitur perfecta beatitudo.

2° Hoc probatur a posteriori et *ex analogia* cum sensibus. Consequi vel possidere pecuniam non est actus voluntatis: nam non sufficit eam velle ad eam habendam; sed consequi pecuniam est eam apprehendere manu, et tunc homo delectatur in pecunia habita. Pariter apprehenditur color per visum, sonus per auditum, sapor per gustum. Natura autem intellectiva se habet ad bonum intelligibile sicut natura sensitiva ad bonum sensibile. Ergo natura intellectiva non assequitur bonum intelligibile per voluntatem, sed per intellectum videntem.

Igitur hæc prima conclusio est omnino certa, scilicet essentia beatitudinis, seu consecutio id est possessio finis ultimi, non consistit in actu voluntatis, sed in actu intellectus.

2ª Conclusio: *Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens ut proprietas.*

S. Augustinus de hac delectatione loquens ait: « Beatitudo est *gaudium de veritate* »: Gaudium enim sequitur ex possessione summæ veritatis, et sic est beatitudinis consummatio. « Delectatio sequitur rectam operationem, aiebat Aristoteles, sicut decor juventutem »; sed eam non constituit. Est solum proprietas subsequens.

Solutio objectionum. — Prius solvuntur objectiones propositæ a S. Thoma, postea objectiones Scoti, deinde vero objectiones Suaresii.

Notandum est quod S. Thomas concedit aliquid verum esse in hac positione, scilicet *mutuam inhaesionem esse effectum amoris* (Iª-IIª, q. 28, a. 2). Sed secundum S. Thomam *amor constituit solum unionem affectivam, non realem* (ibid. ad 1um).

1) Objectiones initii articuli S. Thomæ.

1ª Objectio: Beatitudo est pax seu gaudium. Atqui pax pertinet ad voluntatem. Ergo beatitudo est in voluntate.

Respondetur: Distinguo majorem; Beatitudo est pax *essentialiter*, nego; *consequenter*, concedo. Concedo minorem. Eodem modo distinguo conclusionem: Beatitudo est in voluntate, *essentialiter*, nego; *consequenter*, concedo.

Nam pax seu gaudium non est ipsa consecutio finis: sed homo quiescit adepto fine ultimo.

2ª Objectio: Deus ut beatitudo objectiva est summum bonum. Atqui bonum est objectum voluntatis. Ergo Deus acquiritur per voluntatem.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Bonum *ut appetibile a voluntate* est ejus objectum, concedo; *ut assequibile ab ipsa immediate*, nego. Distinguo conclusionem: Deus acquiritur per voluntatem, *immediate*, nego; *mediante intellectu*, concedo.

Et S. Thomas retorquet argumentum dicens: Bonum et beatitudo sunt primum objectum voluntatis, scilicet per modum unius primo desiderantur. Atqui primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Ergo beatitudo formalis non est actus voluntatis.

3ª Objectio: Ultimus finis respondet primo moventi. Atqui primum movens in homine est voluntas. Ergo ultimum finem consequimur per voluntatem.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Primum movens in homine, *quoad apprehensionem finis et directionem* est voluntas, nego; *quoad exercitium et consequenter*, concedo. Eodem modo distinguitur conclusio: Ultimum finem consequimur per voluntatem, *quoad ipsam apprehensionem*, nego; *consequenter*, concedo.

4ª Objectio: Dilectio Dei nobilior est quam Dei cognitio. Atqui beatitudo est in nobilissima operatione. Ergo beatitudo est in dilectione Dei.

Respondetur: Distinguo majorem: Dilectio Dei est nobilior quam Dei cognitio *in movendo et in via qua movemur ad Deum,* concedo; *in attingendo, et in patria in qua attingimus Deum,* nego. Contradistinguo minorem: Beatitudo est in nobilissima operatione *in attingendo,* concedo; *in movendo,* nego.

Cæterum dicendum est quod *in via* melior est utique amor Dei quam Dei cognitio, quia amor tendit ad ipsum Deum, dum cognitio viæ trahit quodammodo Deum ad nos secundum nostras ideas finitas. Sed in statu beatifico non ita res se habet (cf. I[a], q. 82, a. 3). Cf. etiam infra, responsio ad 5[am] object. Scoti.

5[a] Objectio: Beatus est qui habet omnia quæ vult. Ergo beatitudo est in voluntate.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatus est qui habet omnia quæ vult, *et ea habet per actum voluntatis,* nego; *per apprehensionem sensitivam vel intellectualem,* concedo. Ad rem S. Thomas, hic in respons. ad 5[um]: « Ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis ». Item bona voluntas viatoris fuit dispositio ad beatitudinem, et bona voluntas beati *sequitur* ex visione, quia qui videt Deum ne potest quidem ab eo averti.

2) Objectiones Scoti: quæ solvuntur a Cajetano:

1[a] Objectio: Duplex est consecutio finis; una est prima, via generationis, scilicet cognitio, altera est prima, via perfectionis, scilicet amor. Atqui beatitudo subjectiva est essentialiter in secunda consecutione quæ est magis perfecta. Ergo beatitudo subjectiva est essentialiter in voluntate.

Respondet Cajetanus: Nego majorem: consecutio finis non est duplex, nisi per æquivocationem: nam *amor rei consecutæ non potest recte vocari consecutio rei.*

2[a] Objectio: Præter *desiderium* finis absentis et *delectationem* in fine jam habito, est *amor.* Atqui beatitudo est amor quietativus, seu quies in fine. Ergo beatitudo est in voluntate.

Respondetur: Concedo majorem; distinguo minorem: beatitudo *essentialiter* est amor quietativus, nego; *consequenter,* concedo. Nam amor abstrahit a præsentia vel non præsentia boni amati: ergo non potest constituere formaliter consecutionem objecti beatificantis.

Instantia: Sed Augustinus, Dionysisus et etiam S. Thomas dicunt quod amor est virtus unitiva, et nexus amantium.

Respondetur ex I[a]-II[ae], q. 28, a. 1: Amor facit formaliter *unionem affectivam,* seu secundum affectum, et causat effective *unionem realem,* prout movet facultates apprehensivas ad apprehendendum experimentaliter id quod desideratur. Sic amor magis unit quam cognitio initialis, non experimentalis, a qua ipse dirigitur. Nunc vero agitur de visione qua beati Deum possident.

3[a] Objectio: Voluntas plus appetit actum proprium quam actum intellectus. Atqui beatitudo formalis est actus qui maxime appetitur. Ergo beatitudo formalis est actus voluntatis.

Respondetur dupliciter: 1) Distinguo majorem: Voluntas *plus* appetit actum proprium quam actum intellectus, *in ratione conjuncti,* concedo; *in ratione conjungentis,* nego. Nam in ratione videndi voluntas plus appetit visionem quam actum suum; et adhuc plus appetit objectum bonum possidendum.

2) Distinguo majorem: Voluntas plus appetit actum *suum appetitu innato,* concedo; *appetitu elicito,* nego. Appetitus autem elicitus desiderat non solum bonum voluntatis, sed bonum volentis seu totius subjecti, et hoc bonum est *realiter conjungi* ultimo fini per visionem.

4[a] Objectio: Voluntas est perfectior intellectu tum quia ejus objectum est perfectius, scilicet non abstrahens, ut verum, ab existentia, quæ est ultima perfectio rei, tum quia voluntas movet efficienter intellectum, tum quia est libera. Atqui beatitudo formalis est perfectissima operatio superioris facultatis hominis. Ergo beatitudo formalis est essentialiter in voluntate.

Respondetur: Distinguo majorem: Voluntas est perfectior intellectu, *simpliciter,* nego; *secundum quid,* concedo. Item distinguitur conclusio. *Et explicatur:* Objectum voluntatis, scilicet bonum, est perfectius vero *in ratione subjecti* seu entis concreti, transeat, quia bonum prout est in ipsis rebus non abstrahit ab existentia dum verum potest abstrahere ab existentia, v.g. veritates mathematicæ. Sed objectum voluntatis non est perfectius in *ratione objecti,* nam objectum intellectus, scilicet ens ut verum, est abstractius, *magis independens, magis primum* et ideo *universalius.* Perfectio autem potentiæ sumitur ab objecto perfectiori *in ratione objecti* seu *specificativi,* non in ratione subjecti seu entis concreti, *alioquin sensus,* qui fertur circa singularia et existentia *foret perfectior intellectu.* Insuper intellectus attingit directe etiam existentiam non exercitam sed signatam et in ratione quidditatis, et perfectius est attingere ipsammet rationem existentiæ, quam attingere solum materialiter existentiam exercitam: v.g. arbor fructificans consideratur ut subjectum concrete perfectum ab olitore, et consideratur sub specie entis a metaphysico, qui ex eo probat existentiam Dei. Si vero dicitur quod voluntas movet efficienter intellectum, respondetur quod et intellectus eam movet quoad specificationem et in genere causæ finalis, per propositionem objecti. Et hic modus movendi est nobilior, quia nobilius est dirigere opus quam illud exequi.

Si denique dicitur quod libertas est proprietas voluntatis, non intelligentiæ, respondetur quod *libertas est quidem formaliter in voluntate, sed radicaliter in intellectu* per deliberationem et judicium, et *fundatur* in hoc quod *intellectus cognoscit bonum* non solum singulare, sed *universale.* Causa autem est nobilior effectu, imo radix quodammodo melior est fructu prout habet rationem causæ; humilis est radix, sed utilissima: si secantur radices arboris, moritur arbor,

non vero si tolluntur ejus fructus. Insuper amor beatificus est *necessarius, non liber*, sed *super actus liberos:* sicut operationes Dei ad intra sunt necessariæ et superiores operationibus ejus ad extra quibus libere producit creaturas. Unde licet libertas sit pro viatore perfectior necessitate in esse moris, non tamen in esse physico.

5ª *Objectio:* Amor caritatis erga Deum est perfectior cognitione Dei. Atqui beatitudo formalis est essentialiter in perfectissima operatione. Ergo beatitudo formalis est essentialiter in amore caritatis erga Deum.

Respondetur: Distinguo majorem: Amor caritatis erga Deum est perfectior cognitione Dei, *in via*, concedo; *in patria*, nego. Nam, ut ait S. Tromas, Iª, q. 82, a. 3, dum intellectus trahit rem ad se, voluntas trahitur ad rem, verum enim est formaliter in intellectu, bonum autem in rebus: « Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior quam ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparationem ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei (in via) quam cognitio, et e contra melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas ».

Unde in via melior est amor Dei quam cognitio, quia cognitio viatoris trahit Deum ad se et ei imponit limites nostrarum idearum: propterea melior est contemplatio per negationem quam per affirmationem, nam cognitio per affirmationem est magis limitata. Si vero agitur de visione beatifica, quia fit *sine ulla specie impressa et expressa*, non imponit Deo limites saltem objective, quamvis subjective videamus Deum modo finito. Sed pariter diligimus eum in patria modo finito, quia non est possibile cognoscere et diligere eum quantum cognoscibilis et diligibilis est. Sic sunt gradus visionis et amoris inter diversos beatos.

6ª *Objectio:* Beatificus amor est perfectior visione beatifica. Hoc vult probare multipliciter Scotus. Et quidem 1) Species inferioris generis superare nequit speciem superioris generis: v.g. in genere substantiæ inanimatæ omnes stellae sunt quid vilius quam musca, quæ est in genere viventis. Atqui caritas in genere volitivo est perfectior fide, quæ est in genere intellectivo. Ergo genus volitivum est perfectius genere intellectivo et omnis actus voluntatis est perfectior quolibet actu intellectus.

Respondetur: Si quid objectio probaret, *nimis probaret*, nam tunc minimus etiam actus voluntatis perfectior esset visione beatifica, v.g. velle fricare barbam, et infima virtus voluntatis superior esset fide.

Insuper respondetur: Distinguo majorem: Species inferioris generis superare nequit speciem superioris generis, *in ordine substantiarum*, concedo; *in ordine facultatum*, nego. Distinguo minorem: Caritas est perfectior fide, *ut fides est cognitio*, nego; *ut fides est imperfectissima cognitio rei nobis superioris*, concedo.

Explicatur: Major est universaliter vera in ordine substantiarum (quidquid dicat Billuart secundum partem erroneam antiquæ physicæ, quæ putabat cœlos esse incorruptibiles). Sed *facultates sunt quid relativum ad objectum*, et ideo facultas *simpliciter altior altera* propter nobilitatem sui objecti adæquati, potest esse *secundum quid inferius altera*, prout habet actum inferiorem relate ad tale objectum modo valde imperfecto cognitum. Sic melius est simpliciter trahere rem ad se, quam trahi ad rem; sed melius est trahi ad rem superiorem quam trahere ad se rem inferiorem. Sic in via propter suam imperfectionem voluntas in amore Dei superat cognitionem viatoris. Pariter visus superat simpliciter auditum, sed auditio symphoniæ beethovianæ est altior quam visio alicujus objecti vulgaris.

Cf. *Commentarium* Joannis a S. Thoma.[1]

7ª *Objectio:* Ordo Seraphinorum qui dicitur ab ardore caritatis, præcedit ordinem Cherubinorum, qui dicitur a perfectione scientiæ. Ergo amor Dei superat Dei cognitionem.

Respondent thomistæ: Seraphim et Cherubim denominati sunt ab amore et cognitione *viæ*, non vero *patriæ*. Vel denominantur *a ministerio et influxu* quem habent in alios, prout Seraphim influunt amorem in viatores, et Cherubim influunt scientiam per revelationem extra Verbum. Unde ex hoc Scotus nihil certum affirmare potest. Nihil firmum haberi potest ex hoc, nec pro, nec contra.

8ª *Objectio:* Visio Dei ordinatur ad ejus amorem, et perversum esset diligere ad cognoscendum. Atqui beatitudo formalis est ultima

[1] Scotus non videtur cognoscere quantum periculosæ sint propositiones absolute universales et negativæ. Sufficit afferre unum tantum exemplum contra, ut falsitas talis propositionis appareat.

Sic Scotus scribit pariter, in vol. 19 oper. edit. Vives, p. 148: « *Nullus actus* est sufficienter bonus moraliter et ratione agentis vel objecti, *nisi amare Deum*, nec *malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum* ». Item, ibid., vol. 24, pp. 376-377: « Omnis alius actus est indifferens, qui est respectu alterius objecti et potest esse circumstantionabilis bene vel male ». — Item, ibid., vol. 21, p. 537: « *Circa creaturam non est peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto*... Occidere hominem, ex se, si Deus revocaret præceptum, non esset peccatum ».

Ergo si Deus revocaret præceptum, occidere patrem innocentem, et matrem et uxores et filios, eos afficere atrocia tormenta, non esset peccatum. *Omnia crimina contra naturam*, si non fiant proprie ex odio Dei, sunt quid moraliter indifferens ex genere suo, et *non sunt mala nisi quia prohibita*. Hoc magis dictum est deinde a nominalistis, ab Ockam, Petrus de Alliaco et etiam pius Gerson dixerunt: « *Nullum est ex se peccatum, sed præcise quia lege prohibitum* » (Petrus de Alliaco, Principium in I° Sent. fol. IV, et Principium in II Sent. fol. XIV; cf. *Dict. théol. cath.*, art. Gerson, col. 1323). Hæ sunt ultimæ consequentiæ voluntarismi, quae perducunt ad hodiernum positivismum juridicum, qui negat immutabilitatem juris naturalis seu legis naturalis.

Sic apparet quomodo quidam theologi etiam valde pii perveniunt ad graves errores ex hoc quod tribuunt voluntati liberæ, sive divinae sive humanae, id quod pertinet ad intellectum et ad naturam rerum per intellectum cognitam. Sic recedunt a sapientia. Hoc præsertim apparuit apud nominales, qui præparaverunt protestantismum et positivismum.

operatio ad quam aliæ ordinantur. Ergo beatitudo formalis est beatificus amor Dei.

Respondetur: Distinguo majorem: Visio Dei ordinatur ad ejus amorem, *ut medium ad finem cujus gratia,* nego; ut *causa ad effectum,* vel ut essentia ad proprietatem, concedo. Ita contemplatio et amor Dei ordinantur ad actionem erga proximum. E contrario, amor Dei suspirat ad visionem ejus, ut ad finem, in quo quiescit, ut dicitur in *Ps.*, XVI, 15: « *Satiabor cum apparuerit gloria tua* ». Sic visio beatifica attingit Summum bonum *ut possessum*, dum amor viatoris attingit illud *ut desiderabile*, et amor beatorum gaudet et quiescit in Deo jam possesso.

9ª Objectio: Perfectibile ordinatur ad perfectionem, ut medium ad finem. Atqui visio ordinatur ad amorem, ut perfectibile ad perfectionem. Ergo visio ordinatur ad amorem ut medium ad finem.

Respondetur: Distinguo majorem: Perfectibile ordinatur ad perfectionem *essentialem*, ut medium ad finem, concedo; ad perfectionem *consequentem*, nego. Pariter contradistinguitur minor.

Perfectio consequens differt ab essentiali prout supponit rem essentialiter constitutam, et ideo se habet ad illam exornandam ut proprietates ad essentiam. *In vita* quidem cognitio ordinatur ad amorem ut ad finem; sed in patria non ita est, nam ibi amor sequitur visionem ut proprietas essentiam.

10ª Objectio: Attamen amor amicitiæ refert ad Deum propter se dilectum nostram visionem. Atqui sic est superior et magis ad Deum appropinquat. Ergo in amore est essentialiter beatitudo formalis.

Respondetur: Ad majorem: Amor amicitiæ refert quidem ad Deum nostram visionem, at *refert etiam nostram beatitudinem jam constitutam* ideo non constituit eam, sed eam sequitur ut proprietas necessaria; nam hic amor amicitiæ non est *liber* in cœlo, et ille qui videt Deum non potest Ipsum non amare super omnia amore concupiscientiæ et amore amicitiæ, et tunc peccatum est impossibile. Hæc sequuntur ex visione. Ita Goudin, *Philosophia*, l. IV, q. 1, a. 3.

Ad minorem: Ipsa visio magis appropinquat ad Deum, ut ait Cajetanus, V, quia actus visionis est quasi pars ipsius finis ultimi; nam finis ultimus *quo* et finis ultimus *qui* integrant unum finem. « *Deus* enim *visus* est finis, et non sunt duo fines, scilicet Deus et visio ». Unde visio per modum unius cum *Deo viso* super omnia diligitur a caritate, et hoc sequitur necessario ex visione.

11ª Objectio: Quod est *posterius* generatione est perfectius. Atqui amor beatificus generatione posterius est visione. Ergo amor beatificus est perfectior.

Respondetur: Distinguo majorem: Quod est *posterius* generatione *ante rem constitutam*, ut dispositio ultima, est perfectior quam præcedentes dispositiones, concedo; *post rem constitutam*, nego, sic proprietates non sunt simpliciter perfectiores quam essentia ex qua derivantur. Et prima proprietas dimanans ab essentia animæ, scil. intellectus, est perfectior quam secunda, scil. quam voluntas.

12ª Objectio: Actus amoris est quid ultimum. Atqui beatitudo formalis est quid ultimum. Ergo beatitudo formalis est actus amoris.

Respondetur: Distinguo majorem: Actus amoris est quid ultimum *per modum consecutivi*, scil. possessionis Dei visi, nego; *per modum complementi*, concedo.

13ª Objectio: Illud melius est cujus oppositum est pejus: nam optimum opponitur pessimo. Atqui odium Dei pejus est carentia visionis Dei. Ergo caritas est melior visione Dei.

Respondetur: Hoc *nimis probat:* nam sequeretur quod etiam minima virtus, v. g. temperantia, melior esset visione beatifica; oppositum enim hujus virtutis est vitium, et est pejus carentia visionis Dei.

Ad solutionem autem objectionis dicendum est: Transeat major; quia consideranda est distinctio inter ordinem moralem et ordinem physicum. Distinguo minorem: Odium Dei est pejus carentia visionis Dei, *in ordine physico*, nego; *in ordine morali*, concedo. Contradistinguo conclusionem. Caritas est melior visione Dei, *in ordine physico*, nego; *in ordine morali*, si remaneret ejus actus liber et moralis in cœlo, transeat.

Explicatur cum Joanne a S. Thoma: *Carentia visionis beatificæ, ut est damnatio æterna, pejor est physice quam odium Dei*, quia est privatio ultimæ perfectionis hominis et summa miseria, ipsumque peccatum reddit irremissibile. *Sed odium Dei est pejus in ordine morali*, quia *damnatio non est culpa*. Item quoad distinctionem conclusionis dicendum est quod caritas est melior visione Dei non in ordine physico sed solum in ordine morali, et hoc solum si remaneret actus *liber* et *moralis*, non vero si non remanet in patria actus liber et proprie moralis ac meritorius. Amor Dei in cælo est supra ordinem meriti et supra libertatem.

Dicendum est insuper quod objectio non est in bona forma; quia non fit bene comparatio. Nam odium Dei opponitur caritati *contrarie* et carentia visionis opponitur visioni *privative*. Unde legitima consequentia esset thesis nostra, scilicet.

Illud melius est cujus oppositum est pejus. *Atqui* privatio visionis Dei est pejus privatione amoris Dei, quia est privatio majoris perfectionis quæ scilicet habetur solum in patria. *Ergo* visio Dei est melior amore Dei.

14ª Objectio: Attamen ordo moralis superat ordine physicum. Atqui caritas est melior visione Dei in ordine morali. Ergo caritas est melior visione Dei simpliciter.

Respondetur: Ordo moralis superat ordinem physicum naturæ inanimatæ, concedo; *naturæ intellectualis et divinae*, nego. Minor transeat. Distinguitur eodem modo conclusio: Caritas est melior visione Dei simpliciter, *si visio Dei pertineret ad inferiorem ordinem physicum*, concedo; *si ad superiorem*, nego.

Explicatur: Ordo moralis fundatur in nostra natura intellectuali: ideo non mirum est quod *supremus actus hominis in patria*,

scilicet visio beatifica, imo amor beatificus, sint *supramorales* (in hoc sensu: supra libertatem et meritum) et a fortiori *actiones Dei ad intra*: nam sunt necessariæ et superiores operationibus liberis Dei ad extra.

15ª Objectio: Proprietates beatitudinis sunt fruitio, pax, impeccabilitas, quæ manifeste ad voluntatem pertinent: sequuntur enim ex actu voluntatis, non ex actu intellectus. Ergo beatitudo formalis est actus voluntatis.

Respondetur: Distinguo antecedens: Hæ proprietates non sequuntur ex actu intellectus *immediate*, concedo; *mediante amore beatifico*, nego. Amor igitur beatificus est *prima proprietas* beatitudinis, non vero ejus essentia.

Instantia: Remanet tamen quædam difficultas *quoad beatitudinem naturalem* ex ipsis principiis S. Thomæ, scilicet:

Amor Dei perfectior est quam quælibet cognito quae est infra visionem beatificam: nam tendit in Deum ut in se est; ipsique immediate unitur. Atqui beatitudo náturalis non fit per visionem beatificam, sed per cognitionem Dei abstractivam. Ergo saltem in ordine mere naturali beatitudo formalis esset actus voluntatis, scilicet amor Dei, et non actus intellectus (cf. Salmant., *De ultimo fine*, dist. 6, dub. II, n. 29).

Respondet Goudin, loc. cit., cum pluribus thomistis: Distinguo majorem: « *Amor perfectior est* perfectiusque unit Deo, *quam cognitio infra visionem, in ratione assecutionis et possessionis*, nego; *alio modo*, transeat. Amor enim, quantumvis aliis prærogativis excellat, ex sui ratione non est consecutivus et possessivus, proindeque minus aptus est ut sit essentialis beatitudo formalis. Sicut et unio hypostatica, quamvis perfectius uniat Deo, quam ipsa supernaturalis visio, quia tamen non conjungit Deo ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito sustentanti, idcirco esse nequit essentialis felicitas ». Et forte, ut ait Goudin *ibid.*, ex ultima contemplatione naturali Dei quæ fuisset præmium ultimum in statu naturae purae sequeretur *necessario* (necessitate consequentiæ) amor Dei auctoris naturæ, sicut secundum S. Thomam probabile est quod angeli sunt impeccabiles in ordine naturali. Cf. etiam *Salmantic., De Beatitudine*, d. 6, dub. 3, n. 34.

Quoad prædictam solutionem, dicunt Salmanticenses (*De Beatitudine*, disp. 6, dub. II, n. 30) quod non caret probabilitate, scilicet quod suprema cognitio naturalis Dei auctoris naturæ *sit minus perfecta* quam amor consequens, quamvis eum superet in ratione *possessionis*. Addunt tamen: « Sed re bene inspecta, non ita cohæret cum doctrina S. Thomæ et Aristotelis. Uterque enim, ut vidimus, ex eo probat beatitudinem naturalem consistere in speculatione, quia debet esse *optima operatio*, et optima operatio debet esse *optimæ potentiæ*, quae est *intellectus*. Sentiunt igitur prædictam speculationem *absolute perfectiorem* esse *quocumque actu naturali voluntatis* ».

Unde dicunt Salmanticenses, *ibid.*, n. 31: « Dicendum est cum Cajetano et Bannez, IIª-IIªᵉ, q. 23, a. 6, doctrinam illam D. Thomæ (*amor Dei perfectior est Dei cognitione*) intelligi *de amore solius caritatis*, quæ amat Deum perfecte, ut est in seipso, ad quem tamen nulla cognitio, excepta visione beatifica, attingit: et ideo sicut plus de ejus bonitate credimus quam in via clare cognoscimus, ita caritate, quæ fide regitur, plus quam cognoscimus, amamus. Cæterum amor naturalis Dei non diligit Deum formalissime, ut est in se, sed ut splendet in creaturis... nec prædicta dilectione plus amatur, quam hujusmodi cognitione naturali clare de illo deprehenditur ».

3) Objectiones Suarezii.

Suarez (disp. 7, sect. 1), ad conciliandum Scotum cum S. Thoma, putat quod beatitudo formalis consistit essentialiter *in duobus actibus ex æquo*, scilicet in visione et amore Dei. Semper eclecticus Suarez vult invenire viam mediam inter ac supra S. Thomam et Scotum.

Contra hoc thomistæ dicunt.

Duo ex æquo sunt coordinata et non subordinata, ac omnis coordinatio præsupponit subordinationem principio ordinis.

Atqui Dei amor subordinatur visioni Dei, tamquam possessioni summi Boni, quod est principium ordinis. Ergo Dei amor et Dei visio non se habent *ex æquo*, scil. non sunt *aeque simul* assecutivi ultimi finis, sed unus prius altero.

Explicatur: Major est evidens. Duo milites ejusdem gradus non coordinantur nisi subordinentur duci. Cf. S. Thomam Iª-IIªᵉ, q. 100, a. 6. Actus autem voluntatis præsupponit intellectionem, quia nihil volitum nisi præcognitum. Ergo visio et amor non possunt esse *æque simul* assecutivi ultimi finis.

Confirmatur: Non possunt esse duæ operationes *æque perfectissimæ* erga finem ultimum possessum: nam vel *specie* distinguuntur, et tunc una est perfectior altera; species enim subordinantur ut numeri: vel *numero* solum distinguuntur, ut duæ intellectiones ejusdem objecti, et tunc secunda est superflua.

Cf. Salmanticenses, *de Beatitudine*, disp. I, dub. III, § II; Billuart, *Cursus theol. de beatitudine*, disp. II, § II, Dico 1º

Objiciunt tamen Suarez, ejusque discipuli.

1ª Objectio: Duæ causæ partiales integrant unam causam totalem. Atqui visio et amor concurrunt partialiter ad assecutionem finis. Ergo visio et amor integrant unam totalem primam assecutionem.

Respondetur: Transeat maior; distinguo minorem et conclusionem: Hoc esset possibile *si res possessa esset divisibilis*, tunc enim per partes occuparetur et possideretur. Sed Deus est indivisibilis et dici nequit: Aliqua pars Dei possideretur per visionem, altera vero pars per amorem. Per unam operationem *totus Deus* attingitur et possidetur, ita ut secunda operatio sit solum quid consequens

possessionem, et ita est amor Dei jam habiti per visionem. Actus voluntatis, ut probavit S. Thomas, non est assecutivus, ad hoc venit aut citius (ut desiderium) aut tardius (ut delectatio de fine jam habito).

Molina et Suarez semper ponunt duas causas partiales *coordinatas*, ut duos trahentes navim, ubi S. Thomas ponit duas causas totales *subordinatas* in causando: sic Causa prima et causa secunda, intellectus et voluntas in deliberatione et electione.[1]

2a Objectio: Duæ operationes sunt meliores quam una. Atqui beatitudo formalis est summa perfectio. Ergo beatitudo formalis est simul in duabus operationibus.

Respondetur: Concedo majorem: nam duæ operationes sunt meliores quam una *saltem extensive*. Distinguo minorem: Beatitudo formalis est summa perfectio, *ut status beatitudinis*, concedo; *ut essentia beatitudinis*, subdistinguo: *radicaliter*, concedo; *extensive* et *completive*, nego.

Etenim beatitudo formalis est summum bonum *ut quo*, scilicet est *consecutio* summi boni. Sic ejus essentia *radicaliter* continet diversas proprietates beatitudinis, præsertim amorem. Sed essentia beatitudinis non continet aggregationem bonorum necessariam ad statum beatitudinis, scilicet non continet plures operationes.

3a Objectio: Sola visio non implet omnia justa desideria beati: nam beatus desiderat ulterius alias operationes. Atqui beatitudo formalis debet implere omnia justa desideria beati. Ergo beatitudo formalis non consistit essentialiter in sola visione.

Respondetur: Sola visio, non implet omnia justa desideria beati, *radicaliter* nego; *consummative*, concedo. Contradistinguo minorem: Beatitudo formalis debet implere omnia justa desideria beati, *radicaliter*, concedo; *consummative*, nego.

Alias sequeretur quod ad beatitudinem *essentialem* requireretur *glorificatio corporis:* nam et illam beati desiderant.

4a Objectio: Tunc de potentia Dei absoluta aliquis posset esset essentialiter beatus sine amore Dei, Deo suspendente concursum ad hunc amorem. Atqui consequens videtur absurdum. Ergo et antecedens.

[1] Philosophia Suarezii est potius *philosophia coordinationis quam subordinationis* causarum. Hoc ostendimus in alio libri *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932, p. 131 ss.: « Pour Suarez, *la cause première et la cause seconde* sont plutôt deux causes partielles coordonnées, que deux causes totales dont la seconde est subordonnée à la première. De même *la faculté cognoscitive et la similitude représentative* de l'objet (*species impressa*). De même, au terme de la délibération, *le dernier jugement pratique* et *l'élection volontaire*. De même pour le constitutif de *la béatitude*. De même encore pour la coordination de la *contemplation* et de *l'action* dans la vie mixte ou apostolique. Au contraire S. Thomas et les thomistes voient en tous ces grands problèmes des causes totales dont la seconde est *subordonnée* en sa causalité même à la première ».

Respondetur: Hic homo esset *essentialiter* beatus, sed tamen non diceretur *simpliciter* beatus, quia vox « beatitudo » non est imposita ad significandam solam essentiam beatitudinis, sed ad significandam illam ut affectam suis proprietatibus connaturalibus. Item aqua quando ipsi inest unus aut alter gradus caloris, licet habeat essentiam caloris, non dicitur calida quamdiu remanent illi gradus remissi. Pariter puer aut cæcus, licet essentiam hominis habeant, non dicuntur homines perfecti.

Denique ipse Suarez admittit quod præter essentiam beatitudinis, quam ponit in visione et amore, sunt proprietates, v. g. pax, impeccabilitas, inamissibilitas. Ergo hæ proprietates de potentia Dei absoluta possunt separari, et tamen homo remaneret essentialiter beatus.

Conclusio: Unde non obstantibus his objectionibus, sive Scoti, sive Suarezii et aliorum, remanet solida sententia S. Thomæ, quæ communior est in Ecclesia, et admittitur a multis etiam extra scholam proprie thomisticam, v. g. a S. R. Bellarmino, Becano, Tostato, Vasquez, etc.; scilicet: Beatitudo formalis est essentialiter in visione beatifica.

Nota — Defendendo hunc articulum quartum contra Scotum, jam quidem diximus beatitudinem esse essentialiter non solum in cognitione, sed in visione Dei; de qua visione non loquitur S. Thomas nisi articulo octavo. Unde nunc breviter exponenda est doctrina articulorum sequentium.

In articulis qui sequuntur ostenditur quare beatitudo perfectissima et supernaturalis non potest esse nisi in *visione* Dei, non in alta cognitione abstractiva Dei.

ART. V. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS SPECULATIVI AN PRACTICI.

Conclusio: *Beatitudo formalis magis consistit in operatione intellectus speculativi quam practici.*

Probatur: Beatitudo est optima operatio, scilicet optimæ potentiæ respectu optimi objecti. Atqui *optima potentia est intellectus, cujus optimum objectum est Deus, qui non est quid operabile*, seu objectum intellectus practici. Ergo beatitudo formalis est essentialiter in operatione intellectus speculativi.

Adduntur duæ confirmationes, scilicet: 1° contemplatio sicut ipsa beatitudo quæritur propter seipsam, quamvis subordinate ad Deum, dum e contra actus intellectus practici quæritur non ad sciendum sed ad operandum, propter actionem regulandam, vel propter opus externum faciendum; 2° in vita contemplativa homo communicat cum Deo et angelis, in vita practica communicat potius cum aliis animalibus, scilicet laborando ad habenda necessaria ad sustentationem vitæ.

Unde S. Thomas dicit, sicut Aristoteles, *Ethic.*, l. 10, c. 7 et 8, quod beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione intellectus practici ordinantis passiones et actiones. A fortiori beatitudo perfecta futuræ vitæ est essentialiter in contemplatione. Quam quidem optime explicat Augustinus dicens quod « contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum » (*De Trinit.*, lib. I, cap. 10, in princ., citatur a S. Thoma in argum. « Sed contra » hujus artic.).

Hæc omnia valent contra pragmatismum modernum.

Art. VI. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN CONSIDERATIONE SCIENTIARUM SPECULATIVARUM.

Conclusio: *Beatitudo perfecta non potest essentialiter consistere in consideratione scientiarum speculativarum.* Inter quas ponitur metaphysica, quæ ad cognitionem Dei pervenit.

Probatur (Cf. supra, Iª, q. 88, a. 2): Agitur de *beatitudine supernaturali;* unde dicitur in argumento « sed contra » cum Jeremia, IX, 23: « *Non glorietur sapiens in sapientia sua* ».

Per principia a rebus sensibilius abstracta non possumus *perfecte* cognoscere substantias immateriales, præsertim Deum, sed eas cognoscimus solum *analogice*, quoad id quod *commune* est in illis cum sensibilibus; et quoad id quod *proprium* est in eis eas cognoscimus *negative* et *relative*. Sic dicitur negative quod Deus est infinitus, immutabilis, invisibilis; vel relative, quod Deus est summum bonum, summum verum. Atqui consideratio scientiarum speculativarum non se extendit ultra vim primorum principiorum a sensibilibus abstractorum. Ergo consideratio scientiarum speculativarum non ducit ad *perfectam* beatitudinem, sed solum ad beatitudinem imperfectam.

Magis adhuc explicatur conclusio, notando quod etiam *supposita perfecta cognitione metaphysica de Deo, adhuc remanent multæ obscuritates*, præsertim quoad intimam conciliationem plurium attributorum divinorum, v. g. quomodo intime conciliantur inter se Dei immutabilitas ejusque libertas; actus liber non potest esse in Deo quid contingens et mutabile. Item quomodo intime conciliantur præscientia et libertas humana; summa et omnipotens bonitas cum permissione mali; summa misericordia, quæ peccatum condonat, et inexorabilis justitia. Afferuntur quidem explicationes et istæ antimoniæ seu contradictiones, quæ sunt apparentes tantum, solvuntur saltem indirecte ex consideratione eminentiæ Deitatis, nam quæ sunt divisim in inferioribus, sunt unite in superioribus. Attamen remanet obscuritas supremi mysterii philosophici; et sic surgit in homine desiderium conditionale et inefficax videndi ipsammet *essentiam Dei* auctoris naturæ, ad cognoscendam intimam conciliationem attributorum hujus essentiæ. De hoc autem desiderio agitur in art. octavo.

Nunc autem jam vidimus quod metaphysica, etiam altissima, non potest præbere beatitudinem *perfectam*, omnia desideria satiantem, sed solum beatitudinem imperfectam.

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio articuli: Felicitas, ait Aristoteles, est operatio altioris facultatis circa altissimum objectum. Atqui hæc operatio pertinet ad sapientiam acquisitam erga Deum. Ergo beatitudo formalis est in actu sapientiæ acquisitæ erga Deum. Haec est doctrina Aristotelis.

Respondet S. Thomas: « Philosophus loquitur de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest ».

Instantia fieri potest: Si homo creatus fuisset *in statu mere naturali*, etiam post mortem non habuisset ut præmium vitæ virtuosae nisi cognitionem abstractivam Dei auctoris naturæ et amorem proportionatum.

Respondetur: Concedo totum; sed *hæc beatitudo naturalis non fuisset omnino perfecta*, quia remansisset semper sine satisfatione *velleitas videndi Deum* per essentiam, de qua agendum erit in art. 8 (cf. Goudin, *Philosophia*, p. II, *de Felcitate*. Putat tamen Goudin quod hæc altissima cognitio abstractiva Dei in beatitudine naturali inferret secundum necessitatem consequentiæ amorem Dei in ordine naturali. Sic S. Thomas docet, Iª, q. 63, a. 1, ad 3um, ut probabile, quod angelus non peccasset in ordine naturali).

Dubium circa processum litteræ in hoc articulo et in duobus sequentibus. Dubium istud exponitur a Cajetano in hoc loco, scilicet: « S. Thomas videtur digredi a perfecta beatitudine simpliciter ad perfectam beatitudinem *hominis*. Licet enim *perfecta beatitudo simpliciter* consistat *in suprema conjunctione* ad summum simpliciter, perfecta tamen beatitudo *hominis* (qui est infima intelligentia) consistit *in conjunctione sibi proportionata* ad summum, scilicet in cognitione Dei ex sensibilibus ».

Responsio Cajetani ad hoc reducitur: Ita esset si ageretur de beatitudine naturali, vel in vita mortali vel in vita animæ separatæ. Sed *S. Thomas hic scribit ut theologus et ideo considerat hominem ut est de facto ad finem supernaturalem ordinatus.*

Instantia: Sed S. Thomas potuisset modo magis expresso distinguere ultimum finem naturalem et ultimum finem supernaturalem.

Respondetur: Hæc distinctio jam quidem constat in his articulis, sed clarius proponitur in Iª, q. 23, a. 1, et Iª-IIæ, q. 62, a. 1: utrum sint aliquæ virtutes theologicæ; item *de Verit.*, q. 14, a. 2, ubi, quærens quid sit fides, ait S. Thomas: « *Est duplex hominis bonum ultimum*, quorum *unum est proportionatum naturæ humanæ*, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hæc felicitas de qua philosophi locuti sunt (Deum scilicet auctorem naturæ cognoscere ex sensibilibus et super omnia diligere). *Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens*, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel deside-

randum, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur, secundum illud *I Cor.*, II, 9: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus his qui diligunt illum* ». Et inchoatio boni vitæ æternae est fides infusa, ut ibidem dicitur. Cf. quoad recentissimam controversiam de hac re, duos optimos articulos P. R. Gagnebet, O. P., *Revue thomiste*, 1948, n. III, et 1949, n. I-II, *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas* (examen opinionis specialis P. H. de Lubac, S. J.).

ART. VII. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, SCILICET ANGELORUM,

et in cognitione mediata Dei in hoc speculo spirituali quod est natura angelica.

Responsio *est negativa.*

Probatur dupliciter: 1° *ex Revelatione.* Deus per Jeremiam ait: « *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me* » (JEREM., IX, 24); Item I JOANN., III, 2: « *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* »; *I Cor.*, XIII, 12: « *Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* ». Cf. definitiones Ecclesiæ, DENZINGER, n. 530, 693, 809, 842, cf. art. seq.

2° *Probatur ratione:* Quidquid habet veritatem participatam, contemplatum non facit perfectum perfectione ultima intellectum nostrum. Atqui angeli habent esse participatum et proinde veritatem participatam. Ergo non faciunt perfectum intellectum nostrum perfectione ultima.

Ad 2um: Angelus illuminat tantum ut Dei minister.

Notandum est quod etiamsi intuitive a nobis cognosceretur natura angelica, sicut angelus semetipsum videt, ex hoc non haberetur de Deo nisi cognitio analogica, prout angelus est analogice similis Deo, ut est ens et intelligens; sed id quod est *proprium Dei* non cognosceretur nisi *negative* et *relative*, scilicet ens infinitum, non finitum, ens supremum etc. Unde remaneret semper desiderium cognoscendi in se essentiam Dei auctoris naturæ, ut dicetur in art. sequenti, et longius in *Contr. Gent.*, III, c. 50: in cognitione naturali quam de Deo habent angeli non quiescit eorum naturale desiderium, sed magis incitatur ad divinam substantiam videndam.

ART. VIII. — UTRUM BEATITUDO FORMALIS SIT IN VISIONE DIVINAE ESSENTIAE.

Status quæstionis patet ex difficultatibus initio articuli formulatis.

1a difficultas: Forte non est possibilis hæc visio immediata Dei, sed solum mystica et obscura contemplatio Dei. Dionysius ait, *Theol. Mystic.*, I: « Per apicem intellectus homo conjungitur Deo sicut omnino ignoto », scilicet in caligine.

2a difficultas: Videre Deum immediate esset habere propriam perfectionem intellectus divini, quæ videtur esse quid incommunicabile homini.

Responsio tamen est *affirmativa* et de fide definita.

In argumento « *sed contra* » citatur auctoritas I JOANN., III, 2: « *Cum apparuerit similes ei erimus et videbimus eum sicuti est* ». Item MATTH., V, 8: « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* ». Item *ibid.*, XVIII, 10: « *Angeli eorum (puerorum) in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est* ». Item I *Cor.*, XIII, 12: « *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* ». Cf. etiam *Haebr.*, XII, 12; *Apoc.*, XXII, 4. Plures alii textus afferuntur in parte dogmatica Summæ, Ia, q. 12, ubi agitur dogmatice de visione beatifica. Nunc agendum est de ea solum sub aspectu morali, scilicet prout habet rationem finis ultimi supernaturalis. Est de fide definita quod beati in cœlo « intuentur clare ipsum Deum Trinum et unum *sicuti est* » (Conc. Flor., in Denz. 693); et antea Benedictus XII, in Constit. « Benedictus Deus » (cf. Denz., 530) definierat: « (Beati in cœlo) *vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente*, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur ». Pariter definitum est quod ad hanc visionem beatificam *requiritur supernaturale lumen gloriæ*. Concilium Viennense, damnavit hanc Beguardorum propositionem: « Quod quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, *quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum* » (Denz., 475).

In his omnibus Ecclesia definivit possibilitatem, convenientiam et existentiam visionis immediatæ Dei, definivit etiam ejus *supernaturalitatem* et *gratuitatem*, juxta illud S. Pauli, I *Cor.*, II, 9: « *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* ».

Quoad hoc notanda est, quoad definitiones Ecclesiæ, *damnatio Baji et Jansenistarum* (cf. Denz., 1021).

Damnatæ sunt hæ propositiones:

1a « Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ *debita fuit* integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis » (DENZ., 1023).

2a « Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio, *dono quodam supernaturali et gratuito*, supra conditionem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret » (DENZ., 1023).

3a « Integritas primæ creationis *non fuit indebita* humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio » (DENZ., 1026).

4ª « Gratia Adami est sequela creationis et erat *debita* naturæ sanæ et integræ » (Denz., 1383, prop. desumpta ex erroribus Quesnel).

Ex quibus patet juxta Bajum et Jansenistas non debere distingui finem ultimum naturalem et finem ultimum supernaturalem, et visionem beatificam non solum esse possibilem et convenientem, sed nobis *debitam;* ipsam scilicet *correspondere nostro naturali desiderio efficaci* seu exigentiæ, ac proinde non esse intrinsece supernaturalem.

Hæc omnia longe exposuimus in op. *De Revelatione,* t. I, p. 386 et in 5ª ed. t. I, n. 361, ss.

Doctrina Baji rursus apparuit inter modernistas, ut notat Encyclica « *Pascendi* » : « Non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis immanentiæ doctrinam ut doctrinam rejiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur, adeoque incauti hoc faciunt, ut in natura humana non *capacitatem* solum et *convenientium* videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetæ catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis *exigentiam...* » (*Denz.,* editio 17ª, 2103). Imo qui integralistæ (modernistæ) appellari queunt, volunt in nostra natura invenire ipsum *germen* vitæ supernaturalis, ut ibidem dicit Encyclica.

Ergo secundum has omnes declarationes Ecclesiæ, visio beatifica, seu visio immediata Dei, est quidem possibilis, conveniens, est præmium nobis repromissum, at *superat non solum vires sed exigentias nostræ naturæ, vel naturae angelicae;* est sicut gratia consummata omnino *gratuita,* quia placuit Deo, ex infinita bonitate sua, ordinare hominem ad finem supernaturalem. (Cf. Conc. Vatic., apud Denz., 1785, sqq.).

Notandum est denique quod Bajus voluit in præsenti isto articulo S. Thomæ suam doctrinam invenire, scilicet desiderium naturale efficax visionis beatificæ, et ex hoc desiderio demonstrationem possibilitatis et existentiæ hujus visionis.

Videamus doctrinam Angelici de existentia visionis beatificæ. Et quidem videamus, posito hoc dogmate de fide, quid intendat facere S. Thomas in corpore articuli.

In hoc articulo, sicut in Iª, q. 12, a. 1 (Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei), *S. Thomas non vult sola ratione probare existentiam nec possibilitatem visionis beatificæ, quia mysteria intrinsece supernaturalia nequeunt naturali lumine rationis demonstrari, ne post revelationem quidem.* Dicit Conc. Vatic. (Denz., 1796) : « Divina mysteria supate natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac vita " peregrinamur a Domino " per fidem enim ambulamus et non per speciem ». Et damnatus est Rosmini (cf. *Denz.,* 1915) qui dicebat quod Trinitas demonstrari potest saltem indirecte, seu per absurdum.

Inter hæc autem mysteria intrinsece supernaturalia sunt non solum SS. Trinitas, sed et Incarnatio, Redemptio, vita gratiæ et

gloriæ ; nam gratia et gloria sunt participationes reales et formales
divinae naturae, seu vitæ Dei intimæ. Et ideo *sola ratione* probari
nequit, ne post revelationem quidem, existentia aut possibilitas
gratiæ vel gloriæ, scilicet visionis beatificae (cf. *Denz.,* 1669, contra
Froshammer qui erravit speciatim circa finem supernaturalem) seu
circa supernaturalitatem beatitudinis æternæ.

Quare non possit dari demonstratio? Quia *id quod est superna-*
turale quoad substantiam est supernaturale etiam quoad cognoscibi-
litatem, quia verum et ens convertuntur. Atqui *visio beatifica,* sive
in sua existentia, sive in sua possibilitate, *est supernaturalis quoad*
substantiam. Ergo visio beatifica est supernaturalis etiam quoad
cognoscibilitatem, ideoque sola ratione cognosci nequit. Agitur de
existentia et de possibilitate doni essentaliter supernaturalis, quod
superat spheram demonstrabilitatis.

Quid igitur quoad defensionem horum mysteriorum intrinsece su-
pernaturalium facere potest S. Theologia? Tria facere potest :

1° *Ostendere quod sunt in deposito revelationis,* scilicet quod
sunt revelata, et evidenter credibilia, propter signa divinæ revela-
tionis ;

2° *De his intelligentiam quamdam quærere* ex analogia eorum
quæ naturaliter cognoscuntur (cf. *Denz.,* 1796) ;

3° *Resistere his quæ contra fidem dicuntur,* sive ostendendo
ea « esse falsa », sive ostendendo « ea non esse necessaria ». Cf. S. Tho-
mam in Boetium, *De Trinit.,* q. 2, a. 3. Item Iª, q. 1ª, 8, ad 2um : « *Uti-*
tur sacra doctrina ratione humana, non quidem ad probandam fidem,
sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina ».
Item Iª, q. 32, a. 5 : utrum per rationem naturalem possit cognosci
Trinitas divinarum personarum. Respondetur *negative* (ad 2um), *sed*
afferuntur argumenta convenientiæ: « Inducitur ratio, non quæ suf-
ficienter probet radicem, sed quae radici jam positæ ostendat *con-*
gruere consequentes effectus, v. g. Trinitate posita, congruunt huju-
smodi rationes. Non tamen ita quod per has rationes sufficienter
probetur Trinitas personarum ».

Ita de visione beatifica quæ est supernaturalis quoad substan-
tiam et proinde quoad cognoscibilitatem ; nam verum et ens con-
vertuntur. Cf. *de Verit.,* q. 14, a. 2, quoad supernaturalitatem vi-
sionis beatificæ prout superat cognitionem nostram naturalem. Item
C. Gentes, l. I, c. 8 [1].

Unde in hoc articulo, sicut in Iª, q. 12, a. 1, S. Thomas vult

[1] Quoad discussionem circa hunc articulum, cf. *Rev. de Scien. Phil. et Théol.,*
1929, pp. 193-222, art. P. Roland-Gosselin, *Beatitude et désir naturel,* in quo,
p. 195, datur bibliographia articulorum de hac re. Hic articulus quoad pleraque
ejus asserta videtur optimus, attamen non putamus verum esse id quod auctor
affirmat p. 216, scilicet quod ex prædicto desiderio proprie demonstratur pos-
sibilitas visionis beatificæ. Pro plerisque thomistis hoc argumentum est solum
fortissimum argumentum *convenientiæ,* quia ipsa visio beatifica est mysterium
intrinsece supernaturale quoad entitatem et cognoscibilitatem.
Hanc quæstionem longius tractavimus in tr. *De Deo uno,* 1938, p. 264-268.

solum afferre argumentum convenientiæ in favorem visionis beatificæ et confutare objectiones negantium. Cf. *De Revel.*, t. I, p. 385, ed. 5ª, t. I, p. 361, ss.

Est quædam parva differentia in modo proponendi argumentum in Iª, et in Iª-IIªᵉ. Argumentum expositum in Iª, q. 12, a. 1, ad hoc reducitur.

Naturale desiderium non potest esse inane, seu tendere ad aliquid impossibile. Atqui inest homini naturale desiderium cognoscendi non solum *an sit* prima causa, sed *quid sit in se*. Ergo cognoscere essentiam primæ Causæ ut est in se non videtur homini impossibile.

Idem argumentum aliter quodammodo exponitur in Iª-IIªᵉ in art. præsenti. Differentia est præsertim in formulatione majoris et conclusionis argumenti, quod sic exprimi potest:

Homo non est perfecte beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum. Atqui *inest homini* naturale desiderium cognoscendi non solum *an sit* prima Causa, sed *quid sit in se*. Ergo perfecta beatitudo hominis non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ.

Explicandæ sunt major et minor.

Major, ut est in Iª P., est formula quædam principii finalitatis: nam si omne agens agit propter finem, desiderium naturale est propter finem, scilicet non potest esse inane, seu frustra, scilicet sine finalitate, quia tunc tenderet ad aliquid et tendere ad nihil. Nec dici potest quod forsan tendit ad aliquid fictum, nam hoc potest esse pro desiderio nascente ex phantasia, v.g. desiderio habendi pennas ad volandum, non vero *de desiderio naturali*, scilicet *in ipsa natura fundato*, quia ipsa natura non potest esse fallax. Imaginatio quidem et intelligentia falluntur quando uniunt duo elementa incompossibilia, sed nec imaginatio nec intelligentia falluntur circa simplicia et circa earum objectum adæquatum et simplex; v.g. intelligentia non fallitur circa ens et principium contradictionis. Item nec natura fallitur circa id ad quod ipsa ordinatur.

Notandum est: in hac majori quod dicitur desiderium naturale non potest tendere ad aliquid impossibile, potius quam ad aliquid non existens: nam S. Thomas intendit defendere potius *possibilitatem* visionis beatificæ quam ejus existentiam, quæ a dono Dei gratuito dependet.

Major ut formulatur in Iª-IIªᵉ, facilius defenditur, sed cognoscimus solum ex fide quod homo ordinatur ad beatitudinem omnino perfectam.

Minor est eadem utrobique, et non est sine difficultate. Nam videtur nimis probare, aut non satis. Sunt duæ difficultates. Nam si agitur *de desiderio naturali efficaci* seu exigentiæ, nimis probaret, et esset hæresis Baji, scilicet visio beatifica esset *debita*, sicut immortalitas animæ et concursus naturalis Dei necessarius ad bene agendum naturaliter, et proinde non esset supernaturalis. Si vero agitur de desiderio conditionali et inefficaci, *hoc desiderium frustrari potest* et tunc argumentum non satis probat. Imo ne quidem videtur esse desiderium naturale *inefficax* videndi Deum; nam explicatio rerum naturalium requirit solum perfectam cognitionem *abstractivam*

essentiæ primæ causae, quia Deus causat res naturales non per suam naturam, ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Et ideo sufficit ad explicationem rerum naturalium scire quod Deus est primum ens, intelligens et volens. Hoc autem jam cognoscitur per metaphysicam seu theologiam naturalem, prout cognoscit analogice non solum existentiam, sed et naturam primæ Causæ. Sic ne quidem argumentum convenientiae habetur in favorem visionis beatificæ.

Respondendum est ergo huic ultimæ difficultati et dicendum est de quonam desiderio loquitur S. Thomas.

1° *Responsio ad hanc ultimam difficultatem*, quæ minor est:

Ad explicationem rerum naturalium sufficeret quidem cognoscere abstractive naturam Dei; sed *cognitio abstractiva Dei, etiamsi foret perfectissima, remanet analogica tantum, et in ea magna obscuritas remanet quoad intimam conciliationem plurium attributorum divinorum, ut diximus;* scilicet quomodo intime conciliantur inter se Dei immutabilitas et ejus libertas, quomodo actus liber non sit quid contingens in Deo; quomodo conciliantur omnipotens bonitas et permissio tot malorum; quomodo infinita misericordia et infinita justitia. Solvuntur quidem antinomiæ, sed in hac solutione remanet obscuritas; nam de quolibet attributo divino scimus de eo *quod est*, potius quam *quid est* in se; ergo surgit naturale desiderium videndi *essentiam Dei auctoris naturæ*. Dico auctoris naturæ, nam Deus Trinus ut auctor gratiae non cognoscitur sola ratione, nec proinde visio Dei ut est Trinus naturaliter desideratur (Cf. *De Revel.*, I, 396, 5ª edit., p. 369).

Imo secundum S. Thomam, *III Contr. Gent.*, 51, 54, 57, hoc naturale desiderium remanet in angelis post eorum naturalem cognitionem de Deo, quæ multo perfectior est quam nostra. Et in his locis *Contr. Gent.* ut ostendit Ferrariensis, contra Cajetanum, S. Thomas ostendit desiderium istud naturale jam oriri ex cognitione effectuum naturalium, et non solum ex cognitione effectuum ordinis gratiæ.

2° *De quonam igitur naturali desiderio loquitur S. Thomas?*

Desiderium vel appetitus dicitur enim multipliciter, ut apparet ex sequenti divisione:

APPETITUS
- *supernaturalis* et efficax
  - *caritatis* (Diligo Deum super omnia et desidero vitam aeternam ad Deum glorificandum).
  - *spei* (Desidero Deum mihi).
- *naturalis*
  - *innatus* — est ipsa facultas appetitiva ante cognitionem.
  - *elicitus*
    - *necessarius* quoad specificationem beatitudinis in communi.
    - *liber*
      - *efficax*
      - *conditionalis* et *inefficax*
        - *implicitus*
        - *explicitus*

Cajetanus dicit quod in hoc articulo agitur de desiderio supernaturali, prout est nobis connaturale. *Scotus* per oppositum dicit quod est in nobis desiderium naturale innatum visionis beatificæ. *Bajus* dicit esse desiderium naturale et efficax. *Plerique thomistæ* dicunt esse desiderium naturale inefficax.

Ad difficultatem respondetur secundum communiorem sententiam thomistarum; scilicet Ferrariensis, Bannez, Salmanticenses, Gonet, Billuart, quod S. Thomas non loquitur de naturali desiderio efficaci, sed de naturali desiderio *conditionali* et *inefficaci*, seu de *velleitate*, quæ, absolute loquendo, frustrari potest, et ita esset si Deo non placuisset ordinare homines modo gratuito ad finem supernaturalem.

Sic argumentum non nimis probat, sed satis, ut argumentum non apodicticum sed convenientiæ. Sic enim quodammodo ostenditur convenientia gratuitæ elevationis nostræ ad ordinem gratiae.

Manifestum est enim quod secundum S. Thomam *non datur naturale desiderium efficax* nisi relate ad bonum proportionatum naturae et ei debitum. Ad hoc probandum citari possunt plures textus S. Thomæ (vide in op. *De Revelat.*, 1ª ed., I, 387, 5ª ed., p. 362).

S. Thoma, dicit. Iª-IIªᵉ, q. 114, a. 2: « *Vita æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus,* secundum illud *I Cor.*, II, 9: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* ». Item Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 5: homo non potest mereri vitam æternam sine gratia. Item ibid., a. 6: Nec sese præparare ad gratiam sine auxilio gratiæ; item ibid., q. 114, a. 5: semper hoc probatur ex excessu vitae supernaturalis. Item ad probandam necessitatem virtutum theologicarum, Iª-IIªᵉ, q. 62, a. 1, al 1ᵘᵐ et ad 3ᵘᵐ; necessitatem donorum, q. 68, a. 2. Imo ad probandam necessitatem gratiæ pro angelis, Iª, q. 62, a. 2: « Videre Deum per essentiam est supra naturam cujuslibet intellectus creati. *Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatiutdinem, nisi mota a supernaturali agente*, et hoc dixium auxilium gratiæ », quia ordo agentium debet correspondere ordini finium. — Clarius adhuc in *De Verit.*, q. 14, a. 2, ubi quærit S. Thomas quid sit fides, postquam locutus est de bono ultimo proportionato naturæ, quod consistit in perfecta cognitione abstractiva Dei et in amore consequenti, dicit: « Aliud est *bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens*, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel *desiderandum* (scil. desiderio efficaci) sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur secundum illud *I Cor.*, II, 9: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum », et hoc est vita æterna ». Et ibidem addit S. Thomas: « Nihil autem potest ordinari in aliquem finem, nisi præexistat in ipso quædam *proportio* ad finem ex qua proveniat in ipso desiderium finis, et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso... Unde oportet quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitæ æternæ, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur... et hæc inchoatio est per fidem infusam ». Hoc est *germen, semen gloriæ*, non vero ipsa natura humana. Unde immerito Baius citavit S. Thomam pro sua sententia.

Certo certius S. Thomas non loquitur de desiderio efficaci vel exigentiæ. Nec loquitur de *desiderio innato*, quod admisit Scotus, scilicet de ipsa inclinatione voluntatis antecedente omnem cognitionem et desiderium elicitum. Manifestum est enim ex ipso articulo quod desiderium de quo loquitur S. Thomas sequitur cognitionem effectuum Dei et existentiæ Dei. Juxta S. Thomam appetitus innatus fertur solum ad beatitudinem in communi, ut dicitur *de Verit.*, q. 22, a. 7: « Homini *inditus* est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, in scientiis vel delectationibus, vel hujusmodi aliis, non est determinatum a natura ».

Unde, ut communius dicunt thomistæ post disputationes habitas tempore Baii, agitur de desiderio naturali, non innato sed elicito, non efficaci sed conditionali et inefficaci (Cf. Billuart, *de Gratia*, diss. II, a. 2: Utrum status naturæ puræ fuerit possibilis. Respondet affirmative, et postea solvit objectiones Baii et Jansenistarum quoad desiderium naturale claræ visionis Dei, distinguendo inter desiderium innatum et efficax, et desiderium elicitum, conditionale et inefficax. Ita Bannez, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, etc.

Hoc desiderium conditionale et inefficax supponit *judicium de bonitate et de naturali inassequibilitate objecti desiderati;* scilicet videre Deum immediate esset bonum valde desiderabile, sed naturaliter inaccessibile; vellem hanc visionem si Deus mihi gratuito præstaret media ad illam obtinendam: quanta esset hæc felicitas! Tandem hæc velleitas est vel *explicita* vel *implicita* prout objectum desideratum aut confuse aut distincte cognoscitur: apud rudes est implicitum, apud philosophos et theologos est explicitum [1].

Hæc velleitas exprimitur in *Convivio* Platonis, c. 29 (cf. De Revel., I, 393): « Quam felix illud spectaculum fore putamus, *si cui contigerit*, ut ipsum pulchrum intueatur, sincerum, perfectum, purum, simplex... ipsum uniforme pulchrum divinum inspiciat... Nonne cogitas quod ille... Deo amicus efficietur et si quis alius hominum, is maxime immortalis existet? ».

Est igitur judicium conditionale de assequibilitate hujusce visionis immediatæ essentiæ divinae.

Conclusio: Unde, ut communius thomistæ dicunt, homo naturaliter desiderat desiderio non innato, sed elicito, conditionali et inefficaci videre essentiam Dei auctoris naturæ. Hoc autem desiderium

[1] Notandum est quod pro S. Thoma *primum velle* alicujus boni, prout distinguitur *ab intentione efficaci* ejusdem boni, est conditionale et inefficax, v.g. pro navigatore qui vellet conservare merces suas, si non esset tempestas, cf. Iª-IIªᵉ, q. 8. Item agricola vult conditionaliter et inefficaciter pluviam, si Deus vult eam concedere. Item Deus vult conditionaliter salutem omnium hominum, cf. Iª, q. 19, a. 6, ad 1um.

naturale, conditionale et inefficax non potest esse inane, ut videtur, seu tendere ad aliquid impossibile. Ergo sic *suadetur* possibilitas visionis beatificæ, seu existentia potentiæ obedientialis vel elevabilis nostræ animæ ad hanc visionem essentialiter supernaturalem, cujus supernaturalitas essentialis valde superat supernaturalitatem miraculi naturaliter cognoscibilis.

Sic faciliter solvuntur objectiones articuli.

Ad 2um notatur quod hæc visio non potest esse comprehensiva.

Dubium: *Quare hoc argumentum non sit apodicticum, sed solum convenientiæ, ut dicunt communiter thomistæ.*

Omnes thomistæ quidem tenent hoc argumentum non probare apodictice *ipsum factum* elevationis nostræ ad visionem beatificam. Sed quidam, rari, tenent quod apodictice hoc argumentum probat *possibilitatem* hujus elevationis, si non ex parte gratiæ et luminis gloriæ cujus intrinseca possibilitas est indemonstrabilis, saltem ex parte nostræ naturae, prout *sequeretur aliquid absurdum in nostro naturali desiderio* si hæc visio esset impossibilis. Ita locutus est olim thomista Gonzalez.

Plerique thomistæ citati a Salmanticensibus dicunt quod hoc argumentum est solum argumentum convenientiæ etiam per respectum ad possibilitatem intrinsecam visionis beatificæ (cf. infra, p. 138).

Ad dubium respondendum est:

1° Jam dedimus rationem generalem: scilicet existentia et intrinseca possibilitas mysteriorum essentialiter supernaturalium ne post revelationem quidem demonstrantur sola ratione[1]. Atqui vita æterna seu visio beatifica, ut participatio naturæ divinae, est *mysterium intrinsece supernaturale.* Unde hæc visio est impossibilis sine lumine gloriæ, ut probatur Iª, q. 12, a. 4, et sola ratione nequit probari possibilitas luminis gloriæ, sed solum defenditur contra negantes.

2° Considerando naturam prædicti desiderii, apparet quod hoc argumentum est solum valde probabile. *Nam hoc desiderium est conditionale et inefficax*, idest si fieri potest, inquantum est possibile (cf. Billuart): scilicet si visio immediata essentiæ Dei est possibilis et mihi concederetur modo gratuito a Deo, quanta felicitas esset! Unde *quia est conditionale,* hoc desiderium non probat apodictice possibilitatem hujusce visionis, sed fit secundum hypotesim hujus possibilitatis. Attamen quia hoc desiderium est *naturale*, scilicet non procedens ex phantasia, aut ex particulari cognitione alicujus philosophi aut sectæ philosophicæ, sed *in omnibus sapientibus* invenitur, *valde probabiliter* suadetur possibilitas visionis Dei auctoris naturæ; et non potest videri immediate Deus unus auctor naturæ, quin simul videatur Deus Trinus auctor gratiæ. Cf. SALMANTICENSES, in Iam, q. 12, a. 1.

[1] Nam supernaturale quoad substantiam est supernaturale etiam quoad cognoscibilitatem, prout verum et ens convertuntur. Cf. BILLUART, *De Deo uno*, diss. IV, art. 3, appendix.

Unde, brevius, hoc argumentum est *convenientissimum*, prout desiderium istud est naturale; sed tamen non est *apodicticum*, quia desiderium istud est conditionale: si Deus vellet me ad hanc visionem elevare, et si gratia elevans non intrinsece repugnet.

Pariter nequit ex sola ratione probari quod objectum adæquatum intellectus nostri est non solum *ens ut ens*, objectum metaphysicæ, cognitum in speculo sensibilium, sed *ens secundum totam latitudinem entis, continens Trinitatem clare visam*, prout superat quodlibet speculum non solum sensibile, sed et angelicum, imo creabile. Ita optime Salmanticenses.

BREVIS CONSPECTUS DE DIVERSIS THEOLOGORUM OPINIONIBUS CIRCA HOC DESIDERIUM.

Cfr. *De Revel.*, I, 390 sqq., et 5ª ed., I, p. 364 sqq.

DESIDERIUM	*innatum*	*quodammodo efficax:* (ita augustiniani sæc. XVIII Noris et Berti)	quia visio intuitiva Dei est noster *finis*	*naturalis*, quod appetitionem.
				supernatural. quoad consecutionem et media.
		inefficax: (Scotus)	quia hæc beatitudo altissima est omnibus conveniens ac finis omnium; sed non est omnibus nota, unde non efficaciter desideratur.	
	elicitum	*secundum quid naturale:* (Cajetanus contra Scotum)	quia naturale desiderium non se extendit ultra facultatem naturæ; sed cognitis effectibus gratiæ quasi naturaliter surgit hoc desiderium conforme naturæ.	
		simpliciter naturale: scilicet ex cognitione effectuum naturalium (Plerique thomistæ et loquuntur de desiderio conditionali et inefficaci).	quia S. Thom. loquitur de effectibus naturalibus.	

Suarez mediam viam tenet inter S. Thomam et Scotum; scilicet admittit nobiscum desiderium conditionale et inefficax, sed simul admittit etiam potentiam obedientialem *activam*, quæ similis est desiderio *innato* Scoti. Hæc positio autem non est stabilis, sed semper fluctuat in alterutram partem.

Examen harum opinionum.

1° *Augustinianorum opinio* nimiam affinitatem habet cum baianismo. In ea enim *non servatur absoluta distinctio ordinis naturalis et ordinis supernaturalis*, et ad quamdam distinctionem servandam negatur principium finalitatis « *Omne agens agit propter finem proportionatum* »: nam Deus ut auctor naturæ nobis dedisset appetitum

innatum ad finem, ad quem ut auctor naturæ conducere non posset: ordo agentium non corresponderet ordini finium; et *plus* posset Deus ut auctor naturæ quam ut finis naturalis in executione.

2° *Scoti opinio* pariter *non satis servat distinctionem duorum ordinum*, quæ, juxta ipsum, est distinctio non necessaria, sed *libera*, dependens a libero Dei arbitrio, quia si Deus voluisset potuisset nobis dare lumen gloriæ tamquam proprietatem naturæ. Sed tunc natura nostra, sicut gratia, esset participatio divinæ naturæ et intellectus noster *naturaliter* haberet idem objectum formale et proprium ac intellectus divinus. Sic esset Deus creatus, et hoc ducit ad pantheismum, ut ostendunt thomistæ (cf. *De Revel.*, I, 340, 365, 482; 5ª ed., p. 364 sq. Insufficientia hujus distinctionis contingentis apparet in præsenti quæstioni:

a) Etenim hoc desiderium *ut innatum deberet esse efficax:* nam desiderium est inefficax prout procedit ex judicio conditionali: v. g. vellem hoc bonum naturaliter inaccessibile, si Deus me ad illud gratuito elevaret. Appetitus autem *innatus* non procedit ex cognitione sed ex ipsa natura et correspondet viribus aut exigentiis naturæ. Ergo non apparet quod possit esse conditionale et proinde inefficax.

b) Hoc desiderium implicat contradictionem: quia esset simul *essentialiter naturale*, ut proprietas naturæ, et *essentialiter supernaturale*, ut specificatum ab objecto formali supernaturali. Nec dici potest quod specificaretur ab isto objecto supernaturali ut naturaliter cognito, quia appetitus innatus antecedit congitionem. Sic ipsa natura voluntatis ordinaretur non solum ad bonum universale, sed ad Deum supernaturaliter videndum; in natura nostra esset habitudo positiva et naturalis ad ordinem gratiæ. Idem dicendum est de potentia obedientiali *activa* Suarezii, quia esset quid positivum *essentialiter naturale* (ut proprietas naturæ) et *essentialiter supernaturale* (ut quid immediate ordinatum ad actum supernaturalem, et ab eo specificatum).

c) Insuper *ordo agentium non corresponderet ordini finium*, quia Deus *plus* posset ut auctor naturæ, quam ut finis naturalis: nam nobis dedisset appetitum innatum quem satiare non posset ut finis naturalis.

Unde hic appetitus innatus deberet esse efficax.

3ª *Cajetani opinio* videtur esse excessiva reactio contra opinionem Scoti. Nam S. Thomas exponens quomodo oriatur hoc desiderium, loquitur de præsupposita cognitione effectuum non supernaturalium, sed naturalium, ut ostendit Ferrariensis in *Contra Gent.*, III, 51. Unde hoc desiderium non est solum secundum quid naturale, ut conforme naturæ et connaturale, quia tunc esset simpliciter supernaturale et efficax, ut desiderium caritatis et spei infusæ; sed agitur de desiderio simpliciter naturali, at inefficaci.

Et hujus desiderii existentia non est dubia etiam in paganis sapientibus: nam exprimitur in *Convivio* Platonis, c. 29.

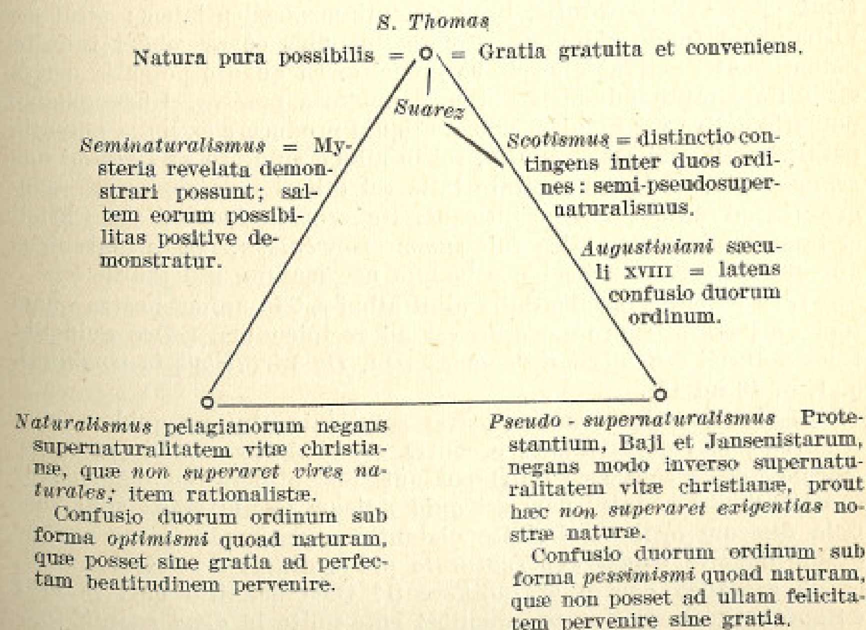
Unde ipse Cajetanus concedit in Iª-IIªᵉ, q. 3, a. 8: « Dici potest quod intellectus humanus sciens *an est* de Deo et communia, desiderat *naturaliter* scire de Deo *quid est*, inquantum sub numero causarum comprehenditur... quia inditum est naturaliter ut viso effectu desideremus nosse quid est causa ».

Conclusio: *Unde restat sententia plerorumque thomistarum*, quæ partim formulata est secundum hanc præcisionem a Ferrariensis et a Bañez, nec non a thomistis qui scripserunt tempore Baii. Sic homo potuisset creari in statu mere naturali, et *ideo gratia*, ut nomen ejus indicat, *est gratuita, non debita neque* nobis, neque angelis, *et tamen est conveniens.*

Corollaria. - I° Potentia obedientialis seu elevabilis nostræ naturae ad ordinem gratiae, quæ manifestatur a prædicto desiderio, *non est activa, sed passiva* et sec. terminos S. Thomæ est aptitudo « ad suscipiendum a Deo quidquid Deus voluerit » *De Virtutibus in communi*, q. 1, a. 10, ad 13 (vide integritatem hujusce textus, loc. cit.). Item in natura nostra est potentia obedientialis seu elevabilis ad unionem hypostaticam.

2° *Potentia obedientialis* respicit non immediate aliquod objectum supernaturale, nec aliquem actum supernaturalem eliciendum, sed *respicit Agens supremum, cui obedit*, ad recipiendum id quod Deus ipse voluerit. Unde anima nostra *non positive et immediate ordinatur* ad actum supernaturalem *nisi post elevationem*, v. g. post infusionem luminis fidei, quod est quœdam inchoatio vitæ æternae, cf. *De Veritate*, q. 14, a. 2.

Ideo prædictæ opiniones sic scribi possunt ut appareat positio uniuscujusque:



Principalis objectio contra nostram doctrinam: cf. *De Revel.*, (2ª edit.), I, 402, 5ª edit., I, 375:

Quod est nobis summe conveniens est nostræ naturæ *proportionatum* et non gratuitum. Atqui visio beatifica est nobis summe conveniens. Ergo visio beatifica est nostræ naturæ proportionata et non gratuita. *Major probatur*: Si non esset quid *proportionatum* nostræ naturae nec esset conveniens, sed esset aut disconveniens seu violentum, aut *indifferens* seu neutrum, nec bonum nec malum.

Respondetur: Distinguo majorem: Quod est nobis summe conveniens *convenientia naturali*, est nostræ naturæ proportionatum et non gratuitum, concedo; quod est nobis summe conveniens, *convenientia supernaturali*, est nostræ naturæ proportionatum et non gratuitum, nego. Contradistinguo minorem: Visio beatifica est nobis summe conveniens, *convenientia naturali*, nego; *convenientia supernaturali*, concedo.

Explicatur: Convenientia supernaturalis, nonobstante sua gratuitate, imo vi hujusce gratuitatis, *superat convenientiam naturalem*. Sic est summa et profundissima. Et hoc est mirabile: nam *solus Deus potest* in suis donis supernaturalibus *conjungere* hæc extrema apparenter opposita: *summam nempe convenientiam* et *summam gratuitatem*, prout hæc dona *non solum satiant* desiderium nostrum naturale, sed illud *superant*. Dona supernaturalia nos magis perficiunt quam naturalia, et sub isto aspectu nobis magis conveniunt, sed eximia ac supernaturali convenientia. In anima nostra perficiunt id quod est profundissimum et altissimum, scilicet *punctum insertionis vitæ supernaturalis*, idest potentiam obedientialem: nihil est intimius in fundo animæ. Hoc enim in nobis correspondet infinitæ potentiae Dei activae ejusque beneplacito. Et quanto potentia activa est altior, tanto minor potest esse potentia passiva. Unde quando potentia activa est infinita, potest aliquid producere ex nulla potentia passiva reali, scilicet *ex nihilo*, vel in aliquo subjecto *ex simplici non repugnantia*, ut in humanitate talis vel talis hominis est non repugnantia ad unionem hypostaticam; ita erat in humanitate Christi et tamen unio hypostatica fuit *summe conveniens*, non inconveniens aut quid neutrum scilicet nec bonum nec malum, sed indifferens.

Ideo potentia obedientialis nihil aliud est in anima nostra quam tota ejus essentia prout « *apta* est ad recipiendum a Deo quidquid Deus voluerit » ut dixit S. Thomas (Qu. *De Virtutibus in communi*, q. 1, a. 10 ad 13).

Hæc est ultima radix nostræ solutionis. In ea quidam contradictionem videre volunt; e contra est sublimis conciliatio extremorum quæ a solo Deo uniri possunt. Sed difficile hoc exprimitur communibus terminis; nam est *quid unicum* in universo: sunt confinia duorum ordinum infinite distantium. Quomodo igitur ex hoc exacte definire *ipsum supernaturale* prout differt a contranaturali, et ab extraneo neutro et indifferenti? Hæc definitio dari potest: « Supernaturale dicitur pro quolibet ente finito id *quod excedit proportionem ejus naturæ, eamque gratuito perficere potest* ». (Cf. *Re Revel.*, I, 198).

Scilicet supernaturale *non est debitum; sed potest perficere* naturam, et si de facto ei *gratis* conceditur, eam perficit. Unde non est *disconveniens* naturæ; tunc enim esset contra naturam; nec est *indifferens;* tunc nec bonum, nec malum esset; sed *convenit naturæ*, non quidem secundum ejus essentiam, vires, exigentias aut passivitates, sed secundum ejus potentiam obedientialem seu elevabilem. Sic gratia perficit et non destruit naturam. Hæc est responsio nostra ad recentem librum P. H. de Lubac, *Le Surnaturel*, 1946.[1]

Quod quidem sic schematice reddi potest:

Aliquid per respectum ad naturam esse potest	*conveniens*		*supernaturaliter*, secundum causam formalem efficientem et finalem.
			naturaliter, sive secundum causam formalem, materialem, efficientem et finalem.
	indifferens, seu præter inclinationem paturalem.		
	disconveniens seu contra naturam		*supernaturaliter:* v.g. in fine vitæ *carentia beatitudinis supernaturalis* et simul beatitudinis naturalis saltem completæ.
			naturaliter: v.g. in fine vitæ *carentia beatitudinis naturalis*.

Ultima Corollaria quoad privationem visionis beatificæ.

1° *Si homo creatus fuisset in statu mere naturali hæc privatio*, quæ tunc potius fuisset *negatio, non fuisset dolorosa*, quia frustraretur solum velleitas; imo non esset omnino frustra, quia hæc velleitas duceret ad adorandum absconditum mysterium vitæ Dei intimæ.

E contra si desiderium istud esset innatum et efficax, status mere naturalis non esset possibilis, et elevatio ad ordinem supernaturalem esset debita, saltem Deus sibimetipsi *deberet* nos elevare ad vitam gratiæ.

2° Post elevationem ad ordinem supernaturalem, *hæc privatio* visionis beatificæ *non est dolorosa in præsenti vita*, quia nondum radicalis ordo vitae nostrae exigit quod fruamur hac visione. Attamen jam in terra sancti ex ardore efficaci caritatis cupiunt « dissolvi et esse cum Christo ».

3° Post elevationem ad ordinem supernaturalem et post mortem hæc privatio est *valde dolorosa in purgatorio:* quia tunc *radicalis ordo* vitæ supernaturalis animae separatæ *exigit ut statim post mortem fruatur hac visione*. Unde hæc temporalis poena damni est

[1] Ad longiorem responsionem, cf. articulos P. R. Gagnebet, O. P., *Revue Thomiste*, 1948 (III) et 1949 (I-II): *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains*.

quasi dolor violentæ sitis aut famis, sicut quando quis indiget omnino alimento et non invenit.

4° A fortiori *in inferno hæc privatio perpetua est summa miseria*, simul contra naturam et contra gratiam. Sic radicaliter opponuntur, quidquid dicant rationalistæ, supernaturale et contranaturale, sicut beatitudo supernaturalis et summa miseria.

Quodammodo explicatur quod privatio beatitudinis supernaturalis sit ita *dolorosa* prout est simul contra ordinem supernaturalem a Deo statutum, et contra naturam nostram: quia *naturalis lex jam dicit obediendum esse Deo, quidquid ipse præcipiat;* et ideo *amissio finis supernaturalis* est etiam *amissio finis naturalis*.

Non potest esse major ac damnosior error quam confundere *dona Dei supernaturalia* cum his quæ sunt *contra naturam*, ut faciunt rationalistæ. Hoc est confundere veram religionem cum stupida superstitione et visionem beatificam cum summa miseria.

Vide infra p. 164-166 in fine quæstionis V^ae^, Complementum: *De Beatitudine naturali*, et examen opinionis specialis P. H. de Lubac.[1]

[1] Diximus supra (p. 132) quod juxta plerosque thomistas possibilitas intrinseca visionis beatificæ non potest rigorose demonstrari ex sola ratione, quia est *possibilitas doni essentiabiliter supernaturalis;* id enim quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem; verum et ens convertuntur.

Hoc confirmatur ex eo quod S. Thomas *ad suadendam possibilitatem visionis beatificæ* invocat existentiam *Incarnationis* quæ est donum adhuc *difficilius* ad credendum. Hoc non faceret si possibilitas visionis beatificæ posset ex sola ratione demonstrari. Dicit in *Comp. theol.*, c. 201: « Non enim restat *incredibile* quin intellectus creaturæ Deo uniri *possit* ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est naturam ejus assumendo ». Item *C. Gentes*, l. IV, c. 5. Item S. Thomas, II° Sent., dist. 43, q. 1, a. 1, dicit agendo de gloria fruitionis: « ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid *ratione demonstrante* non naturale, sed *ratione persuadente* potest cognosci aliquid supra naturam ».

QUÆSTIO IV.

DE PROPRIETATIBUS BEATITUDINIS

Divisio quæstionis: Jam vidimus quænam sit essentia beatitudinis formalis seu subjectivæ. Nunc considerandæ sunt ejus proprietates. Sunt duae partes in hac quæstione: 1) In quatuor prioribus articulis agitur præsertim de *delectatione* et *amore* qui sequuntur visionem beatificam; 2) In quatuor articulis sequentibus agitur *de extensione* beatitudinis ad corpus, ad bona exteriora et ad societatem amicorum.

In his articulis non est difficultas nisi de duobus punctis, scilicet primo *de necessitate amoris beatifici*, excludente libertatem etiam exercitii, et secundo *de beatorum impeccabilitate ad intrinseco*. Hæ difficultates proveniunt ex objectionibus Scoti contra articulum quartum.

Ideoque breviter alii articuli exponendi sunt, et insistendum est super articulum quartum.

ART. I. — UTRUM DELECTATIO REQUIRATUR AD BEATITUDINEM.

Conclusio: *Delectatio requiritur ad beatitudinem, sicut aliquid concomitans et consequens visionem seu possessionem Summi Boni.*

Probatur: Ratio est quia delectatio causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Et de hac delectatione loquitur Augustinus dum dicit: « Beatitudo est gaudium de veritate ».

Notandum est quomodo S. Thomas bene distinguit essentiam beatitudinis ab eo quod est solum concomitans et consequens. Ita agendum est, ad discernendam essentiam status mystici ab extasi, vel a ligatura, scilicet a phœnomenis accidentaliter concomitantibus vel adjuvantibus. Distinctio afferenda datur hic in articulo inter 1) essentiam alicujus, 2) præparatorium, 3) coadjuvans extrinsecus et, 4) concomitans ac consequens.

ART. II. — UTRUM IN BEATITUDINE SIT PRINCIPALIUS VISIO QUAM DELECTATIO.

Conclusio: *In beatitudine visio Dei est potior delectatione.*

Probatur dupliciter: 1) *ex communibus principiis*, 2) *ex propriis*.

1) *Ex communibus:* Quia causa est potior effectu.

2) *Ex propriis:* Voluntas non quietatur in aliqua *operatione* nisi propter *bonitatem* ejus, et non quærit bonum propter quietem, sed e converso. Atqui delectatio est quædam quies voluntatis. Ergo delectatio est propter bonitatem operationis visionis quæ nos conjungit Deo, et quæ proinde potior est.

Major patet ex hoc quod voluntas non quærit bonum propter quietem, sed e converso; alioquin ipse actus voluntatis esset finis, quod jam confutatum est q. 1, a 1, ad 2um, sicut est impossibile quod primum visibile sit ipse visus. Unde voluntas quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus.

Minor etiam patet.

Unde, ut dicitur in argumento « sed contra », visio est potior delectatione, sicut causa est potior effectu.

Responsio ad objecta:

Ad 1um: Objectio erat: Perfectio est potior perfectibili. Atqui delectatio est perfectio operis, ut ait Aristotelis. Ergo delectatio est potior visione.

Respondetur: Distinguo majorem: Perfectio *ut forma vel finis operationis* est potior perfectibili, concedo; *ut proprietas consequens operationem*, nego. Contradistinguo minorem: Delectatio est operis perfectio *concomitans et consequens visionem*, concedo; *constituens visionem vel finem ejus*, nego.

Ac propterea hic citatur verbum Aristotelis: « Delectatio adjungitur perfectæ operationi sicut decor juventuti ». Cf. *Comment. Cajetani.*

Ideoque delectatio appetenda est propter bonam operationem et non e converso; hoc est contra hedonistas et sensualistas, qui reducunt bonum honestum ad bonum delectabile, imo ad delectationem.

Ad 2um: S. Thomas videtur dicere quod saltem animalia bruta, quia non cognoscunt rationem communem boni, appetunt operationem propter delectationem. Tunc est difficultas, quia appetitus eorum non esset recte ordinatus a Deo. Cajetanus hoc explicat dicens quod animalia appetunt operationes propter delectationem, non finaliter, scil. non tamquam medium propter finem, *sed formaliter,* scilicet appetunt operationes *sub ratione delectabilis,* quia non cognoscunt rationem boni honesti. Sed *Deus auctor* naturæ, perfectissime cognoscens bonum honestum, cui subordinatur bonum delectabile « *delectationes apposuit propter operationes* », ut in ista responsione dicit S. Thomas et longius in *Contr. Gent.*, III, 26. Sic ut dicitur in Evangelio « gallina congregat pullos suos sub alas » ad eos defendendos, et sic facit inconscienter aliquid honestum sub ratione delectabilis et utilis; dum mulier ad parvulos suos defendendos quid simile facit sub ratione honesti.

Ad 3um: Notatur quod caritas non quærit Deum propter delectationem, sed delectatio est quid consequens. Sic solvitur objectio quietistarum et ipsius Kant, qui a puro amore, sive Dei sive obligationis moralis, volunt excludere desiderium præmii seu fruitionis. Ipsis est respondendum quod fruitio seu delectatio non potest esse

finis cui subordinatur Deus, bene tamen est quid consequens visionem Dei et legitime desideratur per modum unius cum Deo, vel propter Deum si ab eo distinguitur.

ART. III. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR COMPREHENSIO.

Conclusio: *Ad beatitudinem requitur comprehensio, non in sensu visionis comprehensivæ, sed prout beati dicuntur comprehensores quatenus tenent Deum et ei inhaerent inseparabiliter.*

Sic visio respondet fidei, comprehensio spei et fruitio caritati.

Et ideo comprehensio sic accepta pertinet ad voluntatem et est mutua inhæsio, de qua agitur in Ia-IIae, q. 28, a. 2; est habitudo voluntatis ad finem jam habitum, scilicet relatio resultans in voluntate ex visione, ut ait Cajetanus.

Quod autem visio beatifica non possit esse comprehensiva, seu non possit cognoscere Deum *modo infinito* quantum Deus cognoscibilis est, sicut a seipso cognoscitur, hoc probatur in Ia, q. 12, a. 7. Deus enim est infinite cognoscibilis intensive et extensive, prout virtualiter continet infinita possibilia; et lumen gloriæ prout est finitum non potest hanc infinitam comprehensionem præbere. Sic videbimus *totum Deum* indivisibilem, *sed non totaliter* ex parte modi: sicut aliquis cognoscens *totam* propositionem prout cognoscit subjectum, prædicatum et verbum, potest eam *non totaliter* cognoscere, scilicet non penetrando profunde ejus sensum et extensionem.

ART. IV. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR RECTITUDO VOLUNTATIS.

Conclusio: *Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter.*

In argumento « sed contra » affertur auctoritas Christi dicentis, apud MATTH., V, 8: « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* ». Item apud *Hebr.*, XII, 14: « *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum* ».

Probatur: 1a Pars: Rectitudo voluntatis ad beatitudinem requiritur *antecedenter*.

Nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum, sicut materia ad formam. Atqui rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad ultimum finem. Ergo rectitudo voluntatis requiritur *antecedenter* ad beatitudinem.

Aliis verbis: Nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

2a Pars: Rectitudo voluntatis ad beatitudinem requiritur *consequenter*.

Nam: Beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quae est essentia bonitatis. Atqui voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum. Ergo rectitudo voluntatis necessario sequitur visionem Dei, et aufertur libertas peccandi.

Minor hujus secundi argumenti impugnatur a Scoto, qui tenet *amorem beatificum non esse necessarium*, sed liberum, saltem quoad exercitium, et *beatos esse impeccabiles non ab intrinseco*, scilicet ex visione Dei, sed ab extrinseco tantum, scilicet prout Deus perpetuo rectificat voluntatem eorum. Hæc thesis Scoti fundatur in suo voluntarismo: scilicet voluntas secundum se est superior intellectu. Et virtute hujus principii vult Scotus quod Pater et Filius *libere* spirent Spiritum Sanctum. Sed tunc sequeretur quod Spiritus Sanctus non necessario existeret, et consequenter non esset Deus.

Sententia Scoti sive de amore beatifico, sive de beatorum impeccabilitate ab extrinseco non tenetur nisi a scotistis. Communiter theologi sequuntur S. Thomam.

Item pro damnatis dicit Scotus quod eorum immobilitas in malo est solum ab extrinseco prout non amplius eis datur gratia conversionis.

Videamus 1° Efficaciam rationis S. Thomæ; 2° Solutionem objectionum scotistarum.

1° *Efficacia rationis S. Thomæ* ostenditur a Cajetano:

En quomodo S. Thomas probat quod *felix necessitas amandi Deum* etiam quoad exercitium visionem beatificam sequitur:

Ipsa essentia bonitatis ita se habet ad videntem Deum, sicut ratio boni ad viatores. Atqui viator non potest divertere a ratione boni, sed omnia vult *sub ratione boni*, saltem apparentis. Ergo videns Deum *non potest divertere ab essentia bonitatis.*

Prima propositio fundatur in hoc quod ipsa bonitatis essentia, scilicet Deus, in se continet omnem boni rationem longe excellentius quam ratio boni abstracte cognita. Unde voluntas necessitatur a Summo Bono clare viso, tamquam ab objecto adaequato, praeter quod nihil aliud est desiderabile. Ideo « ex necessitate amat quid-quid amat sub ordine ad Deum ». Et sic *ab intrinseco, scilicet ex Dei visione*, tollitur libertas amoris Dei et libertas peccandi: *non vero tollitur recta libertas circa bona particularia adhuc eligibilia*, v. g. circa talem vel talem amicum diligendum. Sic Christus jam in terris gaudens visione beatifica, non poterat peccare, sed in ordine boni poterat eligere hos homines potius quam alios, ut Apostolos suos, et libere eos elegit secundum illud JOANN., XV, 16: « *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos ut eatis et fructum efferatis* ».

Objectio: Equidem sic tollitur in amore beatifico libertas quoad specificationem, non vero libertas quoad exercitium. Scilicet clare ex dictis sequitur quod beatus, Deum videns, non potest odio Deum habere, vel aliud diligere æque aut plus quam Deum. Sic habetur quidem necessitas quoad specificationem, sicut viator erga beatitudinem in communi, sed remanet libertas exercitii in ordine boni, prout beatus videns Deum potest in sensu diviso et etiam in sensu composito suspendere actum amoris Dei, vel ab illo cessare.

Respondetur: Beatus videns Deum, necessario Deum diligit etiam quoad exercitium; scilicet non potest suspendere actum amoris Dei, ne in sensu quidem diviso.

Quod sic probatur: *Non remanet in voluntate facultas suspendendi actum, non remanente indifferentia judicii circa illum actum:* quia nihil volitum nisi præcognitum, et nihil volitum cum indifferentia dominatrice, nisi cognitum cum indifferentia judicii, quæ est radix libertatis. Atqui *in conspectu Dei clare visi non remanet indifferentia judicii circa ipsum Deum diligendum, nec circa actum amoris exercendum:* quia nec in Summo Bono clare viso, *nec in ejus amore potest apparere umbra mali*, aut tædii aut defatigationis, aut alicujus inconvenientis majoris boni impeditivi. Ergo in conspectu Dei clare visi, non remanet indifferentia judicii circa ipsum et circa ejus amorem, non remanet pariter in voluntate indifferentia, seu libertas ne quoad exercitium quidem. Unde (contra libertistas) hic actus necessarius est *supra libertatem*, sicut amor quo Deus sepsum diligit: dum e contrario necessarii actus appetitus sensitivi animalium sunt infra libertatem.

Confirmatur: Tunc non est in voluntate potestas suspendendi actum circa bonum, quando *totaliter a bono impletur et adæquatur et vincitur.* Atqui voluntas beati totaliter impletur, adæquatur, inundatur et vincitur a Summo Bono clare viso. In mobili enim non manet indifferentia seu facultas resistendi suo moventi, quando tota potentia mobilis vincitur a tota virtute moventis, ut dicet S. Thoma infra, q. 10, a. 2: « Si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum; non vero si proponatur visui aliquid non omnibus modis coloratum in actu; posset enim visus intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit ».

Unde *Deus clare visus sic nos alliciens tollit libertatem exercitii.* Ex hoc confirmantur ex alto probationes nostri liberi arbitrii: nam,in hoc apparet voluntatem nostram esse infinite profundam, ex parte objecti, prout bona creata non possunt eam allicere nisi superficietenus. Sic libere ad eorum allicientiam respondet. E contrario, Deus clare visus potest eam invincibiliter attrahere. Beatitudo in communi tollit solum libertatem specificationis, quia possumus non cogitare de beatitudine (cf. q. 10, a. 2).

Dubium: Utrum Deus non clare visus, sed perfectissime cognitus in beatitudine naturali necessario diligeretur.

Respondetur: Probabiliter affirmative. In I^a, q. 63, a. 1, ad 3um legitur: « *Naturale* est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum secundum quod est objectum beatitudinis super-

naturalis, hoc est ex amore gratuito a quo averti potuit peccando ». Unde in ordine naturali amor Dei videtur necessarius pro angelo *saltem quoad specificationem;* sed hoc non clare constat, et a fortiori non constat quod sit necessarius quoad exercitium (cf. BILLUART, *Curs. Theol., de Angelis,* diss. V, a. 1).

1um Corollarium: *Beati sunt absolute impeccabiles ab intrinseco,* scilicet ex visione Dei et ex ejus amore, quia Deus clare visus removet errorem.

Explicatur: Est quidem *de fide* quod impeccabilitas saltem ab extrinseco requiratur ad beatitudinem secundum illud *ad Ephes.*, v, 27: « *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, neque rugam* »: quæ verba intelliguntur communiter de Ecclesia triumphante. Item I PETR., I, 4: « *Regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem* ». Cf. etiam DENZ., 530, de non intermissione beatitudinis æternæ.

Et revera impeccabilitas saltem ab extrinseco, faciliter deducitur ex ratione beatitudinis, prout est *status omnium bonorum aggregatione perfectus;* quod non esset si peccatum et proinde debitum pœnæ admitteret. Unde Scotus non dubitavit de existentia hujus impeccabilitatis, sed dixit hanc beatorum impeccabilitatem provenire ab extrinseco, scilicet ab auxilio Dei præservante a peccato, sicut pro Beata Maria Virgine in terra degente. Thomistæ tenent, e contra, quod beati sunt impeccabiles *ab intrinseco beatitudinis,* scilicet ex visione Dei et amore consequente. Cf. IV *Contr. Gent.*, c. 92.

Hoc probatum est in articulo prout « voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum ». Sic feliciter tollitur libertas peccandi, non solum ex auxilio Dei, sed ex ipsa visione. Ita erat in Christo dum erat simul viator et comprehensor.

Confirmatur: Non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit in intellectu dictamen defectuosum vel ex errore, vel ex ignorantia, vel ex inconsideratione. Atqui intellectus clare videns Deum non potest habere hoc dictamen defectuosum: nam in Deo videntur omnia quæ pertinent ad nostram perfectionem; nec est interruptio visionis, ut infra dicetur; est enim vita æterna. Ergo qui sic videt Deum non potest attentius considerare objectum peccati quam Deum ipsum. Uno verbo: qui clare videt summum bonum hic et nunc necessario amandum, non potest ab illo se avertere, seu peccare; alias jam ipsum Deum non apprehenderet ut summum et omne bonum hic et nunc.

2um Corollarium: Proinde desideramus *visionem Dei* non solum tamquam delectabile *præmium* vitæ virtuosae, ut fingit Kant dum contra theologos objicit, sed tamquam possessionem *summi boni honesti,* principium omnis rectitudinis.

Objectiones Scotistarum. — Sunt duæ Scotistarum objectionum series: 1) Contra necessitatem exercitii amoris beatifici; 2) Contra beatorum impeccabilitatem ab intrinseco.

1) *Objectiones scotistarum contra necessitatem amoris beatifici:* Deus clare visus non necessitat ad amorem quoad exercitium:

1a Objectio: Objectum non movet voluntatem *quoad exercitium.* Atqui Deus clare visus se habet ut objectum. Ergo Deus clare visus non necessitat ad amorem quoad exercitium.

Respondetur: Distinguo majorem: objectum non movet voluntatem quoad exercitium *immediate ut objectum,* concedo; mediante natura ipsius voluntatis, subdistinguo: *si sit bonum finitum,* concedo; si sit bonum infinitum clare visum, nego. Concedo minorem argumenti. Distinguo pariter conclusionem: Deus clare visus non necessitat ad amorem quoad exercitium; si *esset bonum finitum,* concedo; *si est bonum infinitum clare visum,* nego.

Explicatur: Voluntas est potentia naturalis et libera, agit ut libera circa objectum sub indifferentia judicii propositum. Absentia autem indifferentiæ judicii potest ex duplici causa provenire: 1) *ex imperfectione cognitionis,* ut in motibus primo primis, indeliberatis et infra morales; 2) *ex perfectione visionis Summi Boni,* quod adæquat imo et superat capacitatem naturalem voluntatis. Sic amor beatificus est non liber, et supra meritum, sed non est coactus, est *maxime spontaneus* et vitalis, prout vitalitas nostra per lumen gloriæ et caritatem consummatam elevatur; est vita nova et æterna, supra-libera, seu supra libertatem, non infra.

2a Objectio: Augustinus ait in *Enchiridion*, c. 105: *Voluntas non est, aut libera est.* Ergo omnis ejus actus est liber.

Respondetur: Distinguo consequens: Ergo omnis actus voluntatis *ut libera est,* est liber, concedo; ergo omnis actus voluntatis *ut natura est,* est liber, nego. Ergo ex hoc quod voluntas est libera non sequitur quod in omni suo actu sit libera; sicut ex hoc quod intellectus noster est discursivus, non sequitur quod in omni suo actu sit discursivus.

In amore beatifico non remanet nisi libertas a coactione, prout voluntas non potest cogi in actibus suis elicitis, ut infra dicetur. Imo hic actus maxime concordat cum aspirationibus nostris naturalibus easque superat.

3a Objectio: Actus necessarius non potest crescere, quia toto conatu voluntatis ab ea emanat. Atqui amor beatificus est intensior in uno beato quam in alio, qui potest desiderare gradum superiorem. Ergo amor beatificus non est necessarius.

Respondetur: Nego majorem: nam motus naturalis lapidis cadentis crescere potest secundum accelerationem; item motus sensitivi brutorum, dum vehementius desiderant prædam; item motus indeliberati ipsius voluntatis. Sic amor beatificus, quamvis ex toto conatu voluntatis ab ea emanet, potest esse intentior in uno quam in alio,

prout primus habet majorem gradum luminis gloriæ et caritatis infusæ. Nec inferior beatus potest superiorem gradum luminis gloriæ et caritatis desiderare, quia unusquisque est sua sorte et prædestinatione contentus et plene satiatus, juxta mensuram caritatis quam habuit in termino viæ, et majorem non desiderat, quia major illi non debetur. Ita qui minus esurit et minus manducat; non plus desiderat et æque satiatur ac ille qui plus esurit et plus manducat.

4ª *Objectio:* Amor patriæ est idem ac amor viæ. Atqui amor viæ est liber. Ergo etiam amor patriæ est liber.

Respondetur: Distinguo majorem: Amor patriæ est idem ac amor viæ, *et eodem modo regulatus*, nego; *et diverso modo regulatus*, concedo. Concedo minorem. Distinguo pariter conclusionem. Amor patriæ est liber, *si eodem modo regularetur*, concedo; *si diverso modo regulatur*, nego.

Amor viæ dirigitur a judicio indifferenti, prout Deus apparet sub uno aspectu bonus, sub alio legislator prohibens ea quæ placent peccatori.

5ª *Objectio:* Beatitudo in communi proponitur sine indifferentia. Atqui voluntas relate ad eam conservat libertatem exercitii. Ergo pariter relate ad Deum clare visum.

Respondetur: Distinguo majorem: Beatitudo in communi proponitur sine indifferentia, *et intellectus potest cessare a propositione beatitudinis*, concedo; *et intellectus potest cessare a visione beatifica*, nego. Suddistinguo minorem: Voluntas relate ad beatitudinem in communi conservat libertatem exercitii, *quoad amorem beatitudinis explicitum*, concedo; *quoad amorem beatitudinis virtualem et implicitum*, nego.

Unde etiam cum voluntas abstinet ab amore actuali et explicito beatitudinis in communi, quia forte tædiosus aut impediens aliam cogitationem, id facit ut bene sit et ideo propter beatitudinem in communi.

6ª *Objectio:* Amor Dei in Christo erat liber, nam per illum Christus meruit; hoc est dogma Redemptionis. Atqui amor Dei in Christo regulabatur visione beatifica: nam esset temerarium vel erroneum negare visionem beatificam in Christo durante ejus vita terrestri. Ergo amor Dei procedens ex visione beatifica potest esse liber.

Respondent multi thomistæ v.g . Joannes a S. Thoma, Gonet, Billuart hic. Distinguo majorem: In Christo amor Dei *secundum se considerati*, erat liber, nego; ut amor Dei *est ratio diligendi creaturas*, concedo. Concedo minorem. Distinguo eodem modo conclusionem.

Explicatur, sed breviter, quia hoc pertinet ad tractatum de Incarnatione, IIIª, q. 18, a. 4. Idem actus amoris ut terminatus ad Deum clare visum in se consideratum, est necessarius, et ut terminatus ad Deum ut Deus est ratio diligendi creaturas cum quibus non habet necessariam connexionem, est liber.

Sic idem amor increatus Dei est necessarius respectu propriæ bonitatis ut in se, et est *liber* respectu creaturarum, seu respectu ejusdem divinæ bonitatis, *ut est ratio diligendi creaturas*. Et sicut Deus, quamvis sit liber erga creaturas creandas, est impeccabilis, ita Christus erat liber circa animas diligendas usque ad mortem et simul impeccabilis ab intrinseco vi visionis beatificæ et vi personalitatis divinæ. Ita beati in cœlo diligunt necessario Deum clare visum et libere creaturas, sed libere et impeccabiliter; nam si eas diligunt non possunt diligere nisi in ordine ad Deum (sunt confirmati in gratia). Non possunt vero amplius mereri, quia non sunt amplius in via; dum e contra Christus prout erat adhuc viator et simul comprehensor mereri poterat.

Hæc solutio plurium thomistarum, ut Gonet, Joannis a S. Thoma, fundatur in S. Thoma, IIIª, q. 18, a. 4, et illustratur, ut vidimus, ex comparatione cum increata Dei libertate et impeccabilitate.

Alii vero thomistæ, ut Capreolus, Ferrariensis, Soto, Contenson in IIIam, q. 18, a. 4, tenent ut quid probabile quod amor Christi etiam erga Deum ipsum erat liber, prout regulabatur non quidem a visione beatifica, sed a scientia infusa, quæ est cognitio analogica. Et juxta eos amor Dei regulatus a visione beatifica est necessarius et distinguitur specie modali ab amore Dei regulato a scientia infusa.

Utraque sententia est probabilis juxta Joannem a S. Thoma. Imo secunda sententia non negat veritatem prioris sententiæ, sed aliquid addit, scilicet etiam erga ipsum Deum amor Christi erat liber, ut regulatus a scientia infusa, quæ est analogica.

Prima solutio forte est profundior; et fundatur in hoc quod est magna differentia inter diligere *Deum secundum se* consideratum, et diligere *Deum ut est ratio diligendi creaturas*, quia, ut ait S. Thomas, IIª-IIæ, q. 27, a. 8, adum, difficilius est diligere proximum, v. g. phariseum, propter Deum, quam diligere Deum ipsum, quia sunt quandoque in proximo defectus et peccata odiosa. Unde circa creaturas, attentis præcise meritis objecti, remanet indifferentia judicii, prout creatura diligibilis est sub uno aspectu, sub altero autem non est diligibilis. Et ad vincendam hanc indifferentiam judicii requiritur interventio liberæ voluntatis. Sed *libera voluntas beati* videntis Deum est profundissime rectificata per visionem beatificam, est confirmata in bono. Ergo *semper intervenit ut oportet impeccabiliter et libere*. Sic non omnia agelorum et beatorum opera sunt necessaria, sed libera sunt externa ministeria a Deo imperata, quia remanet indifferentia judicii de bonitate rei præceptæ in se: nec sequitur necessitas ex præcepto nisi infallibilitatis et consequentiæ, sicut sub gratia ex se efficaci quæ libertatem non destruit, sed actualizat. Præceptum de actu libere adimplendo semetipsum destrueret, si libertatem hujusce actus destrueret.

7ª *Objectio:* Amor liber est perfectior amore necessario. Atqui amor beatorum est perfectissimus. Ergo amor beatorum est liber.

Respondetur: Distinguo majorem: Amor liber est perfectior amore necessario *necessitate orta ex imperfectione cognitionis*, ut

in motibus subitis, concedo; *necessitate orta ex perfectissima cognitione summi boni*, nego.

Explicatur: Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bona particularia, quæ proponuntur sub indifferentia judicii; scilicet ut bona sub uno aspectu, et non bona aut saltem insufficientia sub altero. Sed voluntas non potest habere hanc indifferentiam dominatricem erga Deum clare visum; nam ipse Deus clare visus voluntatem dominatur et invincibiliter eam allicit. Ideo amor beatificus est necessarius; et sic est altior et eminentior amore libero; non est infra libertatem sed supra; et eminenter continet ipsum fundamentum libertatis: nam voluntas non est libera erga bona particularia nisi quia ordinatur ad bonum universale, seu non coarctatum, quod realiter in solo Deo invenitur: sicut dives jam possidens magnas divitias non necessario allicitur a propositione nimiæ pecuniæ. Item Aristoteles dicit quod metaphysica est *inutilis*, prout est non infra, sed supra utilitatem, ut finis ultimus.

8ª *Objectio:* Sed Deus, stante visione beata, potest impedire amorem per suspensionem sui concursus.

Respondetur: Deus quidem de potentia mere absoluta hoc facere posset, sicut potest annihilare omnes creaturas, vel creare animam sine facultate intellectiva. (Sed ex hoc non sequitur quod *amor beatificus* non sit *proprietas necessario ex visione sequens*). Deus autem hoc facere nequit de potentia ordinata, sive ordinaria, sive extraordinaria, quia non adest motivum ad hoc faciendum, sicut ad annihilandos beatos, vel ad creandam animam sine proprietatibus seu facultatibus suis.

2) *Objectiones scotistarum contra beatorum impeccabilitatem ab intrinseco.*

Scotus facit eandem objectionem etiam contra impeccabilitatem Christi ab intrinseco.

1ª *Objectio:* In beatis remanet libertas saltem quoad creaturas. Atqui potentia peccandi est de essentia libertatis creatæ. Ergo in beatis remanet potentia peccandi.

Respondetur: Concedo majorem. Ad minorem dicendum est quod potentia peccandi est defectus vel *defectibilitas libertatis* nondum confirmatæ in bono, non est *proprietas libertatis*. Sic Deus est liber et tamen impeccabilis; et hanc perfectionem communicare potest beatis per visionem beatificam.

2ª *Objectio:* Lex non imponitur nisi iis qui sunt capaces transgressionis; secus frustra imponeretur. Atqui beatis, sicut Christo viatori, imponi potest lex imperans aut prohibens. Ergo beati sunt capaces transgressionis; alioquin frustra lex illis imponeretur.

Respondetur: Nego majorem: nam lex beatis imponitur non quia possunt eam transgredi, sed quia *dirigi possunt* et amant subjici superiori.

3ª *Objectio:* Libertas est ad opposita. Atqui beatus potest hanc legem adimplere. Ergo beatus potest etiam hanc legem non adimplere.

Respondetur: Distinguo majorem. Libertas est ad opposita, *in sensu diviso*, concedo, scilicet eligendo unum potest alterum eligere; *in sensu composito*, nego: scilicet non potest duo opposita simul eligere. Concedo minorem. Pariter distinguo conclusionem: Beatus potest hanc legem non adimplere, *in sensu diviso*, seu potentia antecedenti, concedo; *in sensu composito*, seu potentia consequenti, nego.

Beatus enim non potest *componere* cum visione beata non adimpletionem præcepti divini. Non tamen conceditur quod beatus vel Christus viator possit in sensu diviso peccare seu transgredi præceptum. Etenim in sensu diviso possunt *non obedire*, non tamen possunt *inobedire*. Scilicet, ut explicat Billuart, videns Deum, libere obediendo, ne in sensu quidem diviso potest *inobedire*, seu transgredi præceptum, seu agere contra obedientiam: sed in sensu diviso potest *non obedire* seu *non facere* id quod aliunde præcipitur [1].

Sic dicimus hominem posse potentia antecedente resistere gratiæ efficaci, non hoc sensu quod possit impedire directe efficaciam gratiæ, sed hoc sensu quod possit non facere id ad quod determinatur per gratiam, quia remanet indifferentia judicii, et Deus vult id quod fit per gratiam *libere fieri*. Ita in nostro casu, præcepto nonobstante; præceptum enim non potest tollere libertatem actus præcepti, quia datur ut iste actus *libere* et meritorie exerceatur; præceptum qui tolleret libertatem phychologicam actus adimplendi, suam propriam naturam destrueret. Ita gratia efficax, quæ non actualizaret libertatem, sed eam destrueret, suam propriam naturam gratiæ destrueret.

Ergo beati possunt in sensu diviso tantum non obedire (negative), non vero inobedire.

4ª *Objectio:* Posse omittere actum præceptum est posse peccare. Atqui beati possunt omittere actum præceptum. Ergo beati possunt peccare, saltem in sensu diviso.

Respondetur: Distinguo majorem: Posse omittere actum præceptum *inobediendo*, seu privative vel contrarie, est posse peccare, concedo; posse omittere *non obediendo*, seu negative, nego. Contradistiguo minorem, et nego consequens et consequentiam.

Est enim differentia inter posse *inobedire* seu posse agere *contra obedientiam*, et posse non obedire, seu non facere id quod aliunde præcipitur, prout res finita præcepta ut finita non invincibiliter allicit voluntatem. Est magna differentia inter *posse non obedire* mere negative, et *posse inobedire* sive contrarie peccato commissionis,

[1] Cf. BILLUART, *Curs. theol. de Incarnatione*, diss. 18, a. 4: Christus potuit non mori pro nobis, seu non obedire, potentia antecedenti, seu in sensu diviso. Cave tamen ne dicas Christum potuisse *peccare* seu *inobedire* potentia antecedente, seu in sensu diviso, quia potentia peccandi est mala, et non erat in Christo. Christus enim erat non solum impeccans, sed impeccabilis. Remanebat tamen quod mors ejus in cruce erat objectum non ex omni parte bonum. Eam elegit libere, per libertatem confirmatam in bono.

sive privative peccato omissionis. V.g. qui nullo modo subjectus est alicui superiori potest *non obedire* ejus præceptis, et tunc non peccat; et in alio extremo qui profundissime subjectus est Deo, ut est beatus, potest non obedire, quia res præcepta *ut res* non invincibiliter allicit; aliunde tamen est res *præcepta:* sed præcepto nonobstante, sicut gratia efficaci nonobstante, remanet libertas. Hoc longius explicavimus in tractatu *de Christo Redemptore*, p. 324-344.

Corollarium: *Etiam peccatum habituale est incompossibile cum beatitudine perfecta.* Ratio est quia per visionem beatam homo consequitur ultimum finem, et implicat quod homo possideat ultimum finem et simul sit ab eo aversus per peccatum mortale habituale, aut *retardatus* per peccatum veniale.

Insuper visio beatifica ut connaturaliter elicita requirit gratiam consummatam, quæ quodlibet peccatum habituale excludit.

ART. V. — UTRUM AD BEATITUDINEM HOMINIS REQUIRATUR CORPUS.

Conclusio: *Corpus non requiritur ad perfectam beatitudinem patriæ quoad essentiam hujusce beatitudinis, sed quoad melius esse ejus.*

Probatur: 1) auctoritate, 2) ratione theologica.

1) *Auctoritate: Apoc.*, XIV, 13: « *Beati mortui qui in Domino moriuntur* ». *II Cor.*, V, 6: « *Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino... bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et præsentes esse ad Dominum* ». *Phil.*, I, 23: « *Coarctor e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium propter vos* ».

Et est de fide definitum a Benedicto XII (*Denz.*, 530): « Auctoritate apostolica definivimus quod *omnes beati etiam ante resumptionem suorum corporum sunt et erunt in cœlo...* viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva... ante judicium generale, sine intermissione, et ex tunc usque in sempiternum ». Item Concilium Florentinum (*Denz.*, 693), et Tridentinum (*ibid.*, 984).

Olim quidam græci, armeni et nestoriani putaverunt visionem facialem differendam animabus separatis usque ad resurrectionem. Hæc autem quæstio jam pridie sopita, in lucem iterum prodiit tempore Joannis XXII. Quamvis aliqui dixerint, non absque fundamento, hunc Pontificem circa hanc quæstionem dubium hæsisse, tamen certissimum est nihil eum ex cathedra atque suprema auctoritate definivisse. Joannes XXII fuit Summus Pontifex ann. 1316-1334, ante definitionem Benedicti XII, quæ facta est anno 1336, et a fortiori ante Concilium Florentinum anno 1438.

S. Thomas in corpore articuli refert errorem eorum qui dixerunt visionem facialem differendam esse usque ad diem judicii generalis. Et eam refutat auctoritate Apostoli jam citata.

2) *Probatur ratione theologica* (in medio articuli):

Intellectus noster ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata. Atqui divina essentia non potest per phantasmata videri (cf. Iª, q. 12, a. 2). Ergo ad visionem divinæ essentiæ, quæ est essentia beatitudinis formalis, non requiritur corpus.

Hæc conclusio theologica constat ex majore rationis et ex minore fidei; nam fide certum est quod visio facialis est absque ulla creatura mediante, et quod Deus inaccessibilem lucem supra omnia phantasmata habitat. Unde juxta plerosque thomistas hæc conclusio theologica sic habita ex majore rationis, per discursum objective illativum, non posset definiri ut dogma ab Ecclesia, si non esset aliunde immediate revelata æquivalentibus terminis in Scriptura vel Traditione. Revelata est autem in S. Paulo.

Unde ad essentiam beatitudinis perfectæ non requiritur corpus.

Tamen requiritur corpus ad melius esse beatitudinis. Quare? — Quia anima perfectior est in sua natura dum informat corpus quod propter eam creatum est. Hoc affirmatur etiam a S. Augustino hic citato. Dicit enim quod in anima separata beatorum est « *quidam appetitus corpus administrandi* ». Corpus enim est quid utile pro anima, quæ est *infima intelligentia* cui correspondet *infimum intelligibile*, scilicet ens rerum sensibilium, mediantibus sensibus cognoscibile (Iª, q. 76, a. 5).

Ad 2um: Anima separata, ut subsistens, *perfectam operationem* habere potest, licet non habeat perfectam naturam. *Sic non est tunc persona*, quamvis sit subsistens hæc anima separata, nam persona significat totum completum subsistens et per se separatim operans.

Ad 4um: « Appetit anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam ». Anima separata remanet tamen individuata, scilicet *hæc* anima, Petri potius quam Pauli, secundum relationem transcendentalem ad *hoc* corpus suum rursus informandum.

Ad 5um: Desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis, scilicet Dei possessi. Desiderium vero animæ separatæ non totaliter quiescit ex parte appetentis. « Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, *non intensive*, sed *extensive* ». Ut notat Cajetanus hic, S. Thomas retractat tacite id quod dixerat in *IV Sent.*, dist. 49, ubi dixerat quod probabiliter beatitudo sanctorum post resurrectionem erit major etiam intensive. Nunc S. Thomas hanc probabilitatem rejicit.

Ad 6um: Quædam animæ separatae clarius vident Deum quam angeli inferiores, quia quamvis habeant intellectum naturaliter minus acutum, habent tamen majus lumen gloriæ.

ART. VI. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR ALIQUA PERFECTIO CORPORIS.

Conclusio: *Ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta corporis dispositio.*

Probatur: 1° *Auctoritate* S. Pauli, *I Cor.*, xv, 42, ubi loquitur de quatuor dotibus corporis gloriosi, quales apparuerunt in Christo post ejus resurrectionem. Hæ dotes sunt:

1) *impassibilitas.* Dicit enim Apostolus: « Seminatur corpus in corruptione, *surget in incorruptione* ».

2) *claritas.* Dicit idem Apostolus: « Seminatur in ignobilitate, *surget in gloria* ».

3) *agilitas.* Idem: « Seminatur in infirmitate, *surget in virtute* ».

4) *subtilitas.* Nam: « Seminatur corpus animale, *surget corpus spirituale* ».

2° *Probatur ratione theologica:* Hoc enim convenit dupliciter:

1) *ut caro non amplius aggravet animam* et mentem avertat a contemplatione Dei; 2) *ut anima,* forma corporis et principium ejus vitæ, *communicet ei per redundantiam* quamdam participationem suæ beatitudinis.

In *Supplemento* Summæ, qq. 82-85, agitur de quatuor dotibus corporis gloriosi separatim. Ibi dicitur quod per impassibilitatem excluditur passio corruptiva, ut dolor; per sublimitatem corpus redditur penetrativum alterius corporis. Sic corpus Christi gloriosum intravit in cænaculum clausis januis. Per agilitatem corpus redditur celerrime mobile, non tamen in instanti; per claritatem redditur luminosum et diaphanum, simile cristallo, ita ut appareat ejus mirabilis organizatio. Sed mali non habebunt corpus gloriosum.

Item ad hanc redundantiam gloriæ animæ in corpus pertinent *aureolæ,* de quibus in *Suppl.*, q. 96, in qua dicitur, a. 10, quod aureola est proprie in mente: est enim gaudium accidentale de operibus illis quibus aureola debetur. Sed ex hoc gaudio accidentali redundat quidam decor in corpore, et proprie in capite.

Aureola est parva corona superaddita majori coronæ, quæ dicitur aurea, et sicut aurea significat præmium essentiale beatorum, aureola significat præmium accidentale.

Definitur aureola prout est in mente: *Gaudium accidentale de excellenti victoria.* Aurea repræsentat victoriam communem quam justi reportant vi caritatis in hac vita. Aureola vero repræsentat victoriam specialem quam justi reportant in hac vita vi specialis virtutis.

Aureola est triplex, sicut triplex est victoria specialis, scilicet contra mundum, carnem et dæmonem. Quod sic graphice reddi potest:

Aureola
- *Martyrum,* prout martyres vicerunt *mundum,* contemptu mortis quæ est maxima poena quam mundus inferre potest.
- *Virginum,* prout, virgines vicerunt *carnem,* illius illecebris resistendo.
- *Doctorum,* prout hi qui viam salutis docent, *dæmonem* vicerunt, et suis salutaribus monitis dæmonem e corde hominum expellunt.

Martyr, cui debetur aureola est is qui vel mortem vel plagas mortiferas passus est in testimonium fidei.

Virgo, cui debetur aureola est is qui omnis voluntariæ libidinis est expers, ex firmo proposito.

Doctor, cui debetur aureola est non solum qui doctorali laurea est insignitus, sed quicumque, sive vir, sive mulier, qui salutarem doctrinam docet, sive scripto, sive verbo, sive publice, sive privatim.

ART. VII. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRANTUR ALIQUA EXTERIORA BONA.

Conclusio: *Ad perfectam beatitudinem patriæ nullo modo requiruntur bona externa.*

Ratio est: quia corpus non erit amplius animale, sed spirituale. Erit tamen in patria omnium bonorum congregatio, cœlum empyreum, non secundum necessitatem, sed secundum congruentiam et decorem.

Objectio: Sed etiam in Novo Testamento sanctis repromittuntur cibus, potus et divitiæ, v.g. apud Luc., xxii, 30: « *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* ».

Respondetur: Sunt metaphoræ ad exprimenda bona spiritualia, sicut dicitur in *Cant. Cantic.*, v: « *Bibite et inebriamini, carissimi* ». Sunt symbola maximi gaudii spiritualis.

ART. VIII. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR SOCIETAS AMICORUM.

Conclusio: *Societas amicorum non requiritur necessario ad perfectam beatitudinem patriæ.*

Ratio est: quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed hæc societas amicorum convenit ad melius esse et concomitanter, prout beati se invicem vident et de sua societate gaudent, ut ait Augustinus.

Initio hujusce articuli S. Thomas dat altissimam notionem virtuosæ amicitiæ, dum pulchre ostendit quod « felix nunc in hac vita

indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens, nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis, sed *propter bonam operationem*, ut scilicet amicis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur ». Sic, ut ait Aristoteles, est triplex amicitia: 1° juvenum, fundata in delectatione; 2° mercatorum, fundata in utilitate; 3° virtuosorum, fundata in honestate; v.g. amicitia existens inter duos philosophos, qui simul sunt virtuosi. Altior est si sit proprie spiritualis, supernaturalis, imo in ipso Deo clare viso fundata, ad eum glorificandum, ut angeli. Hæc est proprie Ecclesia triumphans, sponsa Christi.

Sic sufficienter egimus de essentia et de proprietatibus beatitudinis subjectivæ.

QUÆSTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS

Hæc quæstio quinta primo aspectu videtur superflua, ac si rursus exponeret ea quæ jam dicta sunt in Iª, q. 12, de visione beatifica. Revera tamen non est superflua, quia in Iª, q. 12, agebatur formaliter de visione beatifica ut est visio: hic autem ut est beatitudo. Ita Cajetanus.

Sed brevissime exponenda est hæc quæstio, quia non praebet speciales difficultates.

In quæstione sunt octo articuli, et quæstio in duas partes dividi potest:

In Iª Parte, quæ continet quatuor priores articuli, agitur *de assequibilitate* et *de inamissibilitate beatitudinis*.

In IIª Parte, quæ continet quatuor posteriores articulos, agitur *de mediis quibus homo possit consequi beatitudinem*.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT CONSEQUI BEATITUDINEM.

Conclusio: *Homo potest perfectam beatitudinem adipisci.*

Hoc est de fide in definitionibus Ecclesiæ de visione beatifica.

In corpore S. Thomas refert art. 1, q. 12, Iæ P., in quo suadetur possibilitas visionis beatificæ ex desiderio nostro naturali inefficaci videndi Deum, et ex hoc quod objectum adæquatum intellectus nostri videtur esse ens secundum totam latitudinem entis: et in ente sic accepto intrat etiam Trinitas clare visa.

ART. II. — UTRUM UNUS HOMO POSSIT ESSE BEATIOR ALTERO.

Conclusio: *Unus homo potest in patria esse beatior altero, non quoad objectum possessum, sed quoad modum possessionis.*

Probatur: 1° *Auctoritate:* Est *de fide* contra Jovinianum et pseudoreformatores (cf. Concil. Trident., in DENZ., 693): « Animæ justorum intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alius alio perfectius ». Ita Concilium Tridentinum (*Denz.*, 842): « Si quis dixerit *bonis operibus* non vere

mereri *augmentum* gratiæ, vitam æternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam *gloriæ augmentum*, A. S. ».

Hæc definitio fundatur in pluribus textibus S. Scripturæ: v.g. in JOANN., XIV, 2: « *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* ». Item MATTH., XVI, 27: « *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui, et tunc reddet unicuique secundum opera sua* ». Item *ad Rom.*, II, 6: *I Cor*, III, 9, 15: unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem; quidam salvi erunt « *sic tamen quasi per ignem* ». Item *II Cor.*, V, 10. *II Cor.*, IX, 6: « *Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet* ». Item *I Cor.*, XV, 41, agendo de corporibus gloriosis: « *Stella enim differt a stella in claritate* ».

2° *Ratione theologica:* Contingit aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus. Dispositus est autem remote per majora merita, et proxime per intensius lumen gloriæ.

Sic vetula moriens cum majori caritate quam ea quam habet aliquis angelus, videbit Deum perfectiori modo quam hic angelus, quamvis inferiorem intelligentiam naturalem habeat. Nam visio beatifica est absolute supernaturalis et ideo ejus major intensitas non pendet a majore vigore naturali intellectus, sed ab intensiori lumine infuso. Angelus enim non majorem poentiam obedientialem habet quam nos, quia potentia obedientialis est solum *capacitas passiva*, imo non repugnantia ad recipiendum donum supernaturale æque gratuitum pro angelis et pro hominibus.

Objectio: Sed in parabola operariorum, MATTH., XX, 10, qui laboraverunt in vinea ultima hora tantum, dicuntur æquale *denarium* accepisse ac illi qui per totum diem laboraverant.

Respondetur (cf. ad 1um): Æquale denarium significat æqualem beatitudinem ex parte objecti. Si vero acceperunt hoc objectum æquali modo, hoc est quia hi ultimi vocati *ferventius*, ex gratitudine, laboraverunt quam alii, in ultima diei hora, et sic ad eumdem gradum caritatis pervenerunt. Ita bonus latro in monte Calvario in unico momento magnum meritum habuit.

Insuper Deus operarios ultimæ horæ vocando et justificando, potuit eis jam gratis dare magnum gradum gratiæ, sicut dedit Magdalenæ in instanti conversionis.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE BEATUS.

Conclusio: *Perfecta beatitudo non potest haberi in hac vita.*

Hoc est de fide contra Beguardos et Beguinas, in Conc. Viennensi (*Denz.*, 471). Dammata est hæc propositio: « Quælibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum ». Pluribus locis S. Scripturæ agitur de miseria hujusce vitæ: v.g. JOB., XIV, 1: « *Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletur multis miseriis* ».

Probatur ratione: Quia in hac vita homo non intelligit nisi per conversionem ad phantasmata et non potest pervenire ad visionem essentiæ Dei (cf. Iª, q. 12, a. 2). Et in præsenti vita remanet semper ignorantia, inordinata affectio, pœnalitates corporis, timor mortis.

Tamen in hac vita haberi potest aliqualis participatio beatitudinis futuræ per spem et caritatem, præsertim in via unitiva, ut constat ex vita sanctorum. Hæc tamen unio actualis cum Deo non est absolute permanens in hac vita .

ART. IV. — UTRUM BEATITUDO HABITA POSSIT AMITTI.

Conclusio: *Beatitudo perfecta patriæ est inamissibilis et hoc ab intrinseco*, juxta S. Thomam.

Inamissibilitas est perpetuitatis causa, ut ostendit Cajetanus. Inamissibilitas beatitudinis cœlestis est *de fide*, vocatur in Evangelio: vita æterna. In Symbolo dicitur: « Credo... vitam æternam ». Item Benedict. XII, in DENZ., 530, dicit de visione beata quod est « sine intermissione ».

Hoc fundatur in innumeris textibus S. Scripturæ; v.g. MATTH., XXV, 46: « *Ibunt justi in vitam æternam* ». Item JOANN., X, 28: « *Ego vitam æternam do eis* ».

Hoc etiam revelatur in Veteri Testamento: v.g. *Eccli.*, XXXI, 10; *Dan.*, XII, 3: « *Multi de his qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt, alii in vitam æternam, alii in opprobrium, ut videant semper* ». Item *Sapient.*, V, 16: « *Justi autem in perpetuum vivent* ». Item *Ps.*, LXXXIII, 5: « *Beati qui habitant in domo tua, Domine; in sæcula sæculorum laudabunt te* ».

Disputatur inter thomistas et scotistas *utrum hæc inamissibilitas sit ab intrinseco, an solum ab extrinseco.* (Cf. Joannem a S. Thoma, Gonet, Billuart).

Scotus, sicut postea Molina et Suarez, generaliter minuit supernaturalia Dei dona et eorum elevationem supra ordinem naturæ. E contra S. Thomas numquam minuit dona Dei. Sic ejus theologia viam parat contemplationi mysticæ, quæ Dei dona considerat in tota earum elevatione et amplitudine. Sic pro eo gratia est efficax ab intrinseco, et pariter beatitudo est inamissibilis ab intrinseco.

Probatur ratione theologica inamissibilitas beatitudinis ab intrinseco (sicut anima intellectiva est immortalis ab intrinseco) et quidem duplici ratione: 1° ex communi ratione beatitudinis; 2° ex propriis visionis beatificæ.

1° *Ex ratione communi beatitudinis:* Naturaliter homo desiderat retinere bonum quod habet, absque timore amittendi. Atqui beatitudo est perfectum bonum, quietans omnia desideria hominis et mala

excludens. Ergo beatitudo debet esse inamissibilis et excludere timorem amissionis boni possessi.

Hoc sequitur non ab extrinseco, ex quodam contingenti decreto Dei, sed sequitur ab intrinseco *ex ipsa natura beatitudinis*.

Major patet ex experientia. Non enim aliquis esset in terra beatus si ei daretur maxima fortuna pro una die tantum, aut ad mensem tantum vel ad annum. Nec fuit perfecte beatus S. Paulus si habuit in via visionem beatam per modum transeuntis.

2° *Ex propriis:* Visio beata ex lumine gloriæ permanenti habita non potest cessare nisi ex triplici causa, scilicet 1° ex parte videntis, 2° ex parte Dei subtrahentis visionem, 3° ex parte alicujus causæ creatæ corrumpentis. Atqui ex nulla harum causarum cessare potest. Ergo visio beata est ab intrinseco inamissibilis.

Minor probatur in articulo: Agitur de visione beatifica non miraculose habita in via per modum transeuntis, sed habita modo ordinario post vitam præsentem. Et dicitur quod visio beata cessare non potest: 1° *nec ex parte videntis;* nam voluntas non potest invenire in visione beatifica incommodum vel insufficientiam; 2° *non ex parte Dei*, secundum potentiam ordinatam, quia hoc esset infligere pœnam; pœna autem supponit culpam, et beati sunt impeccabiles; 3° *non ex parte alicujus causæ creatæ*, quia per visionem beatificam, quae unit immediate beatum cum Deo, mens elevatur super omnia agentia creata, v.g. supra influxum dæmonis.

Confirmatur: 1° Principia visionis beatificæ sunt absolute spiritualia et incorruptibilia, scilicet anima intellectiva, intellectus, lumen gloriæ permanens et essentia divina vices gerens speciei impressæ et expressæ. Ergo visio beatifica est absolute immutabilis ab intrinseco.

Recolendum est quod hic agitur de visione beata non per modum transeuntis, sed sicut declaratur a revelatione pro beatis.

2° Jam quidem in terris caritas, quæ est inchoatio vitæ aeternae, est ad semper durandum, et secundum se est incorruptibilis. Sed ratione subjecti amitti potest propter versatilitatem nostri liberi arbitrii, quod peccare potest. Peccatum autem mortale est incompossibile cum caritate. Habemus igitur thesaurum istum in vasis fictilibus. Sed thesaurus *in se* est vitæ æternae inchoatio, et caritas Christi nos conservans in vita, fortior est omni tentatione. Propter hoc ait Apostolus, ad *Rom.*, VIII, 35: « *Quis autem nos separabit a caritate Christi?... Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus... neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro* ». Si autem hoc jam dicitur de vita æterna inchoata, quæ a nulla creatura destrui potest, sed solum a nostro peccato mortali, quid dicendum erit de vita æterna, cujus proprietas est impeccabilitas?

Ad 1um: Visio beatifica non mensuratur tempore, nec continuo, seu solari, nec discreto, animarum purgatorii, sed æternitate participata, quæ infinite transcendit nostrum tempus continuum, et etiam

tempus discretum angelorum: et in hac æternitate est unicum *instans* semper permanens, cujus imago remota invenitur in vita unitiva sanctorum in terris.

Ad hujus pleniorem intelligentiam sciendum est quod *æternitas* est interminabilis vitæ *tota simul* et perfecta possessio; *tempus discretum* angelorum est secundum successionem cogitationum indivisibilium et affectionum, cf. Iª, q. 53, a. 3; *tempus continuum*, etiam si non incœpisset, est mensura motus secundum prius et posterius, et constituitur per ipsum *nunc fluens*, dum instans unicum immobilis æternitatis est *nunc stans*, et se habet ad tempus continuum sicut culmen pyramidis vel coni ad ejus basim [1].

Corollarium: Sic explicatur profundus sensus contentus in expressione « Vita æterna », quia visio beata mensuratur *æternitate participata*, quia nullo modo est ex suis principiis seu ab intrinseco variabilis, et quia est *tota simul* absque ulla successione. Est solum variabilis ab extrinseco de potentia Dei mere absoluta, quia sicut incœpit, ita potest desinere, Deo suum concursum suspendente: quod tamen numquam faciet, quia deest motivum; sicut certo Deus numquam annihilabit naturam humanam Christi, vel B. M. Virginem. Hæc annihilatio non repugnat ex parte materiæ et formae, sed ex parte finis. Unde repugnat de potentia *ordinata* Dei, sive *ordinaria*, sive *extraordinaria*. Etiam visio beatifica per modum transeuntis (ut forte concessa est S. Paulo in terra) mensuratur quamdiu durat per æternitatem participatam, quia in ea nulla est successio.

Objectiones scotistarum:

1ª Objectio: Quod habet potentiam ad non esse est amissibile. Atqui visio beatifica habet ex se potentiam ad non esse. Ergo visio beatifica est amissibilis.

Respondetur: Distinguo majorem: Quod habet *intrinsece* potentiam ad non esse est amissibile, concedo; *extrinsece*, secundum potentiam mere absolutam Dei, nego. Contradistinguo minorem: Visio beatifica ex se habet *intrinsece* potentiam ad non esse, nego; *extrinsece*, concedo.

Unde dicendum, contra scotistas, quod visio beatifica est inamissibilis ab intrinseco, quamvis sit amissibilis ab extrinseco, secundum potentiam Dei absolutam.

2ª Objectio: Licet visio beata sit in se incorruptibilis, non tamen est incorruptibilis in tali subjecto, sicut caritas viatoris. Nam: Quod *non est debitum* tali subjecto nec necessario ei connexum, inest ei *amissibiliter*. Atqui visio beata est hujusmodi. Ergo visio beata est amissibilis.

[1] Dicitur quod Mozart componendo melodiam, eam audiebat non solum successive sicut alii auditores, sed *totam simul* in suo principio generatore. Hoc erat vestigium æternitatis quæ est « interminabilis vitae *tota simul* et perfecta possessio ».

Respondetur: Quod tali subjecto non est debitum *quoad collationem et conservationem*, nec necessario ei connexum, inest ei amissibiliter, concedo; *si sit debitum saltem quoad conservationem*, nego.

Visio beata gratuito confertur, in hoc sensu quod Deus gratuito nobis dedit principium meriti, scilicet gratiam. Sed visio beata *debetur beatis ut præmium*, et quidem ut præmium de se aeternum, et parvulis morientibus post baptismum datur propter merita Christi.

3ª Obiectio: Forma recepta *in subjecto non connaturali* inest ei amissibiliter, ut calor in aqua. Atqui visio beata est hujusmodi. Ergo visio beata inest beato amissibiliter.

Respondetur: Distinguo majorem: Forma *ex se corruptibilis* recepta in subjecto non connaturali inest ei amissibiliter, concedo; *forma ex se incorruptibilis*, ut caritas, subdistinguo: si sit assignabilis causa amissibilitatis, concedo; secus, nego. Sic caritas amittitur propter peccatum mortale, quod non est amplius possibile in patria.

4ª Objectio: Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Atqui intellectus et voluntas beati sunt de se variabiles. Ergo pariter visio beata in eo recepta.

Respondetur: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur, *si subjecto subjiciatur*, concedo; *si subjectum sibi subjiciat*, nego. Concedo minorem. Distinguo conclusionem sicut majorem.

Lumen gloriæ sibi subjicit intellectum, et mediate elevat voluntatem ad immobilitatem in bono.

Sic differt visio beata a gratia viæ, quæ hominis arbitrio subditur saltem ex parte subjecti.

Ita Verbum unitum humanitati Christi non participat ejus mutabilitati, sed e contra ei suam immutabilitatem communicat.

5ª Objectio: S. Paulus probabiliter habuit visionem beatam, sed amissibiliter, per modum transeuntis. Atqui visio beatorum est ejusdem speciei. Ergo visio beatorum est amissibilis.

Respondetur: Distinguo majorem: S. Paulus habuit visionem beatam *miraculose et ex privilegio*, concedo; *ordinarie*, nego. Contradistinguo minorem: Visio beatorum est ejusdem speciei *ut miraculose habita*, nego; *ut ordinarie*, concedo.

Nec visio data est S. Paulo ut præmium beatitudinis perfectæ, quæ inamissibilitatem importat. Lumen gloriæ miraculose datum per modum transeuntis non importat immobilitatem habitus, quia non fluit a gratia habituali ut proprietas ejus.

6ª Objectio: Sed lumen gloriæ, ut habitus procedens ex gratia consummata, non est magis inamissibile quam hæc gratia habitualis. Atqui gratia habitualis non est inamissibilis. Ergo et lumen gloriæ non est inamissibile.

Respondetur: Distinguo minorem: Gratia habitualis *viæ* est amissibilis, et quidem non ratione sui, sed ratione subjecti versatilis, concedo; gratia habitualis *animæ confirmatæ in bono*, ut B. Maria V. in via, ut gratia habitualis animarum in purgatorio, aut a fortiori gratia consummata beatorum, qui clare Deum vident et peccare non possunt, est amissibilis, nego.

Corollarium: Tres igitur sunt principaliores proprietates beatitudinis patriæ, scilicet:

1) Amor Dei necessarius etiam quoad exercitium, supra libertatem et meritum, sicut amor quo Deus seipsum diligit.

2) Impeccabilitas ab intrinseco.

3) Inamissibilitas ab intrinseco.

Et ita bene explicantur ultima verba Symboli: *Credo... in vitam æternam*. Sanctus Augustinus mirabiliter ostendit *perpetuam novitatem vitæ æternae*, prout gaudium ipsius ingressus in cœlum semper durat in sua novitate prout in æternitate est *unicum instans semper stans*, est sicut « *primavera eterna* » cum sua novitate et juventute immarcessibili. Unde ad vivide exprimendam hanc beatitudinem Augustinus dicit: « *Insatiabiliter satiaberis veritate divina* » sermo 362, n. 29. Erit gaudium de veritate semper novum et semper satians omnes nostras legitimas aspirationes.

Nunc alii articuli brevissime resumuntur.

Art. V. — UTRUM HOMO PER SUA NATURALIA POSSIT ACQUIRERE BEATITUDINEM.

Conclusio: *Nec homo, nec angelus potest consequi beatitudinem patriæ per sua naturalia.*

1° *Hoc est de fide* definitum contra Beguardos, in Conc. Vienn., et fundatur in textu S. Pauli hic citato: « *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* » (*I Cor.*, II, 9).

2° *Ratione hoc demonstratum est* rigorose, supra, Iª, q. 12, a. 4. Possumus enim probare sola ratione non quidem existentiam nec possibilitatem visionis beatæ, sed ejus supernaturalitatem, scil. quod est *naturaliter inaccessibilis*.

Cognitio enim fit prout cognitum est in cognoscente secundum modum immaterialitatis ipsius cognoscentis. Atqui *modus immaterialitatis Dei ut est in se infinite superat modum immaterialitatis intellectus creati*. Ergo Deus sicuti est non potest naturaliter cognosci ab intellectu creato.

Intellectus creatus vel etiam creabilis ad hoc est *intrinsece impotens*, plus quam oculus noctuæ ad videndum solem; et ideo *indiget elevari* et confortari ut possit videre Deum qui est *in sua luce inaccessibili* quasi *fulgor subsistens infiniti splendoris*, quod perstringeret oculos mentis, si non essent supernaturaliter confortati per lumen gloriæ.

Ideoque est *abyssus infinita* inter quamlibet cognitionem naturalem intellectus creabilis et visionem beatam. *Posset enim in infini-*

tum crescere hæc cognitio naturalis humana vel angelica et numquam perveniret ad visionem Dei: sicut in infinitum multiplicari possunt latera polygoni inscripti in circumferentia et nunquam pervenient ad ipsam circumferentiam, quia nunquam latus erit punctum; latus enim est divisibile in infinitum.

ART. VI. — UTRUM HOMO CONSEQUATUR BEATITUDINEM PER ACTIONEM ALICUJUS SUPERIORIS CREATURÆ.

Conclusio: *Homo non potest consequi beatitudinem patriæ per actionem alicujus superioris creaturæ.*

1° *Est de fide,* juxta illud *Ps.,* LXXXIII, 12: « *Gratiam et gloriam dabit Dominus* ». Solus enim Deus est auctor gratiæ et a fortiori gloriæ.

2° *Ratio est* quia gratia et gloria sunt participationes divinæ naturæ, quæ adhuc multo magis quam miraculum physicum superant omnes vires creatas, ut probatum est art. præcedenti et in Iª, q. 12, a. 4. Miraculum est supernaturale quoad modum productionis suæ tantum, ut visio corporalis miraculose data cœco est *visio naturalis* supernaturaliter restituta, dum gratia est *vita essentialiter supernaturalis.*

Ad 1um: Homo tamen adjuvatur ab angelis, ut disponatur ad consecutionem ultimi finis; ordo agentium debet correspondere ordini finium, et ideo solum supremum agens potest efficaciter perducere ad supremum finem.

Ad 2um: Ratio autem quare angelus jam beatus per lumen gloriæ non potest nobis communicare participationem sui luminis gloriæ, est quia *angelus* potest quidem nos illuminare naturaliter, vel communicare bonas cogitationes, etiam quoad mysteria supernaturalia, sed *non potest nobis communicare lumen supernaturale* (nisi instrumentaliter, sicut sacramenta causant gratiam) *quia hic effectus superat formam propriam angeli,* sive naturalem, sive supernaturalem: *est enim effectus proprius Dei,* scilicet participatio naturæ divinæ. Ita in ordine naturali lux illuminat, sed non omnia illuminata illuminare possunt.

ART. VII. — UTRUM REQUIRANTUR ALIQUA OPERA BONA AD HOC QUOD HOMO BEATITUDINEM CONSEQUATUR A DEO.

Conclusio: *Ad beatitudinem patriæ consequendam prærequiruntur opera viæ.*

1° *Est de fide* contra calvinistas (cf. Conc. Trid., sess. 6, c. 26).

Et fundatur in multis locis S. Scripturæ; v.g. JOANN., XIII, 17: « *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea* ». Item MATTH., VII, 21; LUC., XI, 28; *Rom.,* II, 13; *I Cor.,* XIII, 2; *Gal.,* V, 6; *Epist. Jac.,* III, 24.

2° *Ratio theologica:* Creatura non habet naturaliter beatitudinem supernaturalem, sed debet tendere ad eam; uno motu pro angelis, diversis motibus pro hominibus.

Sic beatitudo est præmium bonorum operum. Parvulis baptizatis post baptismum morientibus datur unice propter Christi merita.

Objectio: Sed Christus habuit statim in primo instanti suæ conceptionis visionem beatam.

Respondetur (ad 2um): Hoc fuit extraordinarium; sicut prima creatio primorum individuorum in qualibet specie. Et hoc fuit singulare in Christo prout erat Deus-homo et caput humanitatis.

ART. VIII. — UTRUM OMNIS HOMO APPETAT BEATITUDINEM.

1ª Conclusio: *Necesse est quod omnis homo velit beatitudinem in communi.*

Ratio est quia sic beatitudinem appetere nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Atqui quilibet homo hoc vult, ut experientia constat, et etiam a priori probatur quia objectum voluntatis est bonum universale, scilicet non coarctatum ad tale vel tale bonum.

2ª Conclusio: *Non omnes volunt beatitudinem in speciali, scilicet prout in Deo invenitur.*

Ratio est quia quidam magis diligunt voluptates, aut divitias aut honores.

Sic terminantur quæstiones de beatitudine in communi et in speciali, sive de beatitudine objectiva, sive de beatitudine subjectiva, et quidem tum quoad essentiam, tum quoad proprietates, tum quoad consecutionem.

Vidimus quod beatitudinis essentia consistit in visione beatifica. Ejus proprietates principales sunt: fruitio, impeccabilitas et inamissibilitas. Vidimus etiam quod beatitudinis consecutio fieri nequit naturaliter propter ejus essentialem et intrinsecam supernaturalitatem, quæ omnes naturales possibilitates et activitates superat. Ideoque solum per gratiam assequi potest, et quidem per gratiam consummatam, quæ vocatur gloria, quam Deus per suam misericordiam nobis concedere dignetur.

COMPLEMENTUM.

DE BEATITUDINE NATURALI.

Beatitudo naturalis ea est quæ viribus naturæ cum naturali Dei auxilio acquiri potest ab hominibus et ab angelis. *Pro hominibus* si non fuissent ad ordinem gratiæ et gloriæ elevati, consisteret *in perfecta cognitione abstractiva Dei auctoris naturæ, absque errore, sed in speculo creaturarum, et in amore rationali Dei auctoris naturæ,* ac fontis omnium bonorum ordinis naturalis. *Pro angelis* beatitudo naturalis consistit *in perfecta cognitione naturali Dei auctoris naturæ, cogniti in speculo essentiæ cujuslibet angeli, et in amore naturali proportionato* scil, in amore Dei auctoris naturæ angelicæ.

Deus enim est beatitudo objectiva hominis et angelorum, tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ, cum ipse sit ultimus finis non solum gratiæ, sed naturæ. Voluntas nostra et voluntas angelica est quasi punctum, a quo infinitæ desideriorum lineæ quoquoversum procedere possunt. Divina vero bonitas jam naturaliter cognoscibilis, est tanquam circumferentia in se principium finemque bonitatis conjungens. In ea sola invenitur *bonum non coarctatum,* quod potest cognosci per intelligentiam naturalem sive hominis, sive angeli, independenter a revelatione supernaturali. De hoc supremo bono loquitur mirabiliter Plato in dialogo cui titulus est: *Convivium,* in fine. De hac beatitudine naturali cf. Goudinum, *Philosophia juxta inconcussa principia S. Thomæ,* 1724, t. IV, Ethica, q. 1, a. 2.

In eorum Cursu theologico, Salmanticenses in fine tractatus de Beatitudine supernaturali tractant de beatitudine seu felicitate naturali. Proponunt de hac re tria dubia: Dubium I. *Utrum sit possibilis et existat* de facto aliqua felicitas naturalis, quæ proprie, quamvis imperfecte, nomen beatitudinis mereatur. Dubium II. *In qua operatione beatitudo naturalis consistat.* Dubium III. *In quo statu consequantur homines beatitudinem naturalem.*

Ad primum dubium merito respondent: Possibilis est intra ordinem naturæ aliqua operatio vel forma, cui nomen *beatitudinis* cum proprietate adaptetur, licet diminute et valde imperfecte. Pro hac sententia citant Socratem, Platonem, Aristotelem (*Ethica,* lib. I, per totum, lib. X, c. 6, 7, 8), S. Augustinum (*De Civitate Dei,* l. XI, c. 11, 12), S. Thomam (I^{a}-II^{ae}, q. 4, a. 5, 6, 7, 8; q. 5, a. 3, 4, 5. I^{a}, q. 62, a. 1, qu. *de Anima,* a. 16, a. 17 ad 10) Durandum, Scotum, Cajetanum, Bellarminum, Bañez, Suarez. Concludunt: « Est communiter recepta distinctio beatitudinis in naturalem et supernaturalem.

« Præcipua hujusce assertionis ratio desumitur ex D. Thoma, locis cit. potestque reduci ad hanc formam. Creatura rationalis secundum suam naturam est ordinata ad aliquem finem ultimum

in suo ordine, scil. in ordine naturali, per quem in tali ordine perficiatur, ac proinde ab ea consequi possibilem; sed hujus finis consecutio est beatitudo naturalis. Ergo possibilis est talis beatitudo ». Ita Salmanticenses (*De Beatitudine,* tr. IX, disp. VI, dub. I).

Ibidem, n. 5, citant opinionem G. Vasquez in contrarium, dicunt: « neque in hominibus, neque in angelis aliam beatitudinem possibilem, præter supernaturalem admittit *Vasquez; rejicitque communem distinctionem beatitudinis in naturalem et supernaturalem, qua omnes alii theologi utuntur* ». Item Salmanticenses dicunt n. 14: « Contra nostram primam assertionem tenet singulariter G. Vasquez, nullam esse possibilem naturalem beatitudinem » et eum confutant.

Hæc singularis opinio renovatur hodie a P. Henrico de Lubac S. J., *Le Surnaturel,* 1946, p. 434-435, 485-487, p. 252-254. Hanc opinionem examinavimus in *Angelicum,* 1948, fasc. 4, p. 285-298: « L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel ». Item confutatur a P. Boyer S. J. in periodico *Gregorianum,* 1947, p. 390, ss. et a P. Gagnebet, O. P., *Revue Thomiste,* 1948, III; 1949, I-II, *L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains.*

Secundum hanc conceptionem Patris de Lubac, natura humana non debet considerari ut essentia definita cum proprietatibus necessariis et fine naturali proportionato (scil. ita ut Deus potuisset crearem hominem in statu mere naturali), sed ut essentia aperta ad progressum indefinitium, pariter essentia angelorum.

Ad hoc respondent theologi traditionales: tunc *nequidem Deus haberet ideam determinatam naturæ humanæ,* non cognosceret nisi individua humana, ut dixerunt nominales sæculi XIV, speciatim Ockam. Tunc *non amplius essent naturæ proprie dictæ* hominis nec angelorum, ideoque non remaneret *jus naturale* distinctum a jure divino positivo, non remaneret *ethica naturalis immutabilis,* quia tolleretur finis naturalis hominis, finis enim est quid primum in intentione; tunc positivismus juridicus esset verus, quia est filius nominalismi, negantis naturam proprie dictam hominis.

Denique *tolleretur ipsum supernaturale* proprie dictum (seu supernaturalitas gratiæ sanctificantis et virtutum theologicarum), quia *supernaturale proprie dictum* definitur ab ipsa Ecclesia « *perfectio quæ naturalem superat* » (Concil. Vatic., Denz., 1808). Si non est natura humana proprie dicta, nec natura angelica proprie dicta, non est amplius supernaturale proprie dictum, gratia sanctificans proprie dicta. Hoc longius explicavimus alibi, cf. *Angelicum,* 1948, fasc. 4, p. 285-298, et *Synthèse thomiste,* 2^{a} ed., Paris, 1950, in fine, p. 700-707, 738-740.

Nunc ad ostendendum quod distinctio inter ordinem naturalem et ordinem gratiæ non est inventa a thomistis, sufficit citare hæc verba Concilii Vaticani (Denz., 1795): « Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum *principio* sed etiam *objecto* distinctum ». Hoc constat *evidentissime* dicit S. Thomas C. Gentes, l. I, c. 3, quia objectum proprium intellectus divini, scil. essentia Dei clare visa manifestissime superat objectum proprium cujuslibet intellectus

creati et creabilis. Cf. S. Thomam Ia, q. 12, a. 4; q. 62, a. 2; q. 64, a. 1, ad 2um, Ia-IIae, q. 5, a. 5; C. Gentes, l. III, c. 49, 52, *De Veritate*, q. 8, a. 3.

Hanc distinctionem duorum ordinum longe examinavimus in tractatu de Ordine supernaturali, cf. *De Revelatione*, 1918, l. I, p. 337-404, et in 5a editione, 1950, t. I, p. 315-377.

Recenter Encyclica « *Humani generis* » 12 august. 1950 rejicit opinionem eorum qui « *veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt*, cum autument Deum entia intellectu prædita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet ».

DE ACTIBUS HUMANIS

De voluntario et de involuntario, q. VI.

De circumstantiis actuum humanorum, qu. VII.

De diversis actibus humanis elicitis a voluntate.

1) circa finem: de volitione (qq. 8-10); de fruitione (qu. 11); de intentione (qu. 12).

2) circa media ad finem: de electione (qq. 13-14); de consensu (qu. 15); de usu (qu. 16).

De imperio et de actibus imperatis a voluntate, qu. 17.

De bonitate et malitia actuum humanorum, qq. 18-21.

De passionibus, seu de actibus homini et animalibus communibus.

De habitibus, qui sunt principia humanorum actuum.

Divisio hujusce tractatus:

DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI
per quos homo pervenit ad beatitudinem vel ab ea avertitur.

De actibus humanis *in universali* agitur usque ad finem Iae-IIae. De actibus humanis *in particulari* agitur in IIa-IIae, ubi tractatur separatim de qualibet virtute et dono.

S. Thomas in hoc prologo dat divisionem totius tractatus de actibus humanis in universali: quæ quidem divisio sic scribi potest:

- DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI
  - *de ipsis actibus humanis*
    - *propriis hominum* psychologice et moraliter
      - *in genere*
        - *de voluntario et involuntario.*
        - *de circumstantiis actuum humanorum.*
      - *in speciali*
        - *circa finem* (velle, intendere, frui).
        - *circa media* (consensus, electio, imperium, usus).
        - *de moralitate horum actuum.*
    - *communibus animalibus, seu de passionibus*
      - *in genere*
        - *de earum subjecto* (differentia, bono et ordine).
      - *in speciali*
        - *in concupiscibili* (amor, odium, desiderium, fuga, gaudium, tristitia).
        - *in irascibili* (spes, desperatio, timor, audacia, ira).
  - *de principiis eorum*
    - *de principiis intrinsecis*
      - *de habitibus* et de eorum divisione.
      - *de virtutibus* et *donis.*
      - *de vitiis* et peccatis.
    - *de principio extrinseco, scil. de Deo*
      - *per legem instruente*
        - *de lege in communi,*
        - *de lege naturali,*
        - *de lege Vet. Test. et de lege nova.*
      - *per gratiam adjuvante*
        - *de ipsa gratia* (necessitate, essentia, de ejus causa et effectibus).

QUÆSTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO

Status et divisio hujus quæstionis. — Cum actus humani, ut supra ostensum est, q. 1, a. 1, proprie dicantur qui sunt voluntarii, oportet primo considerare actus humanos inquantum sunt voluntarii.

Hæc quæstio divitur in duas partes:

1a Pars: Ubinam inveniatur voluntarium, seu quid et quotuplex sit voluntarium. De hoc agitur in tribus prioribus articulis; scilicet 1) utrum voluntarium inveniatur in humanis actibus, 2) utrum in animalibus brutis, 3) utrum voluntarium possit esse absque omni actu: est quæstio de omissione et de voluntario indirecto.

2a Pars: De his quæ possunt causare involuntarium, aut voluntarium minuere, scilicet, a. 4: utrum violentia voluntati possit inferri; a. 5: utrum violentia causet involuntarium; a. 6: utrum metus causet involuntarium; a. 7: utrum concupiscientia causet involuntarium, ubi agitur de ignorantia involuntaria imo invincibili et de ignorantia directe aut indirecte volita.

ART. I. — UTRUM IN HUMANIS ACTIBUS INVENIATUR VOLUNTARIUM.

Status quæstionis. — Sub hoc titulo ponitur quæstio: quid sit voluntarium, seu voluntarius actus.

Videamus prius tres priores articulos S. Thomæ de *natura* ipsius voluntarii, et postea videbimus quomodo *divisiones* voluntarii, quæ communiter hodie proponuntur, fundantur in doctrina S. Thomæ. Est processus normalis: nam S. Thomas paulatim inquirit definitionem in quadam methodica venatione. Moderni autem theologi sæpe supponunt definitionem jam inventam et receptam.

Difficultas quæstionis ostenditur in objectionibus: scilicet voluntarium est id quod est a nostra voluntate, scilicet a principio nobis intrinseco. Atqui homo movetur ad agendum ab extrinseco, seu a proposito objecto, vel a præcedenti motu etiam corporis, v.g. ad frigus vel calorem vitandum, imo indiget moveri a Deo ut agat.

Responsio tamen est affirmativa.

In argumento « *sed contra* » affertur auctoritas Damasceni dicentis quod « voluntarium est actus qui est operatio rationalis » scilicet actus procedens a voluntate sub directione rationis.

Conclusio: *In humanis actibus maxime voluntarium invenitur.*

Nota quod « maxime » in conclusione dicitur non relate ad Deum, sed relate ad bruta.

Probatur: Homo habet in seipso principium non solum agendi, sed agendi propter finem; nam maxime cognoscit finem sui operis.

Atqui voluntarium dicitur quod est *a principio intrinseco cum cognitione finis.* Ergo in humanis actibus maxime voluntarium invenitur.

Major explicatur per divisionem motus prout est aut ab extrinseco, aut plus minusve ab intrinseco:

MOTUS
- *ab intrinseco*
  - *vitaliter* mobile sese movet
    - *cognoscendo*
      - *rationem finis:* homo.
      - *rem quæ est finis:* animal.
    - *non cognoscendo:* planta, quæ sese nutrit, assimilando.
  - *non vitaliter:* non se movet lapis qui movetur deorsum sua gravitate naturali.
- *ab extrinseco:* v.g. lapis movetur sursum.

Minor est definitio nominalis voluntarii, scilicet id quod est a propria inclinatione; hoc tamen non sufficit: nam actio vitalis plantæ, v.g. ejus nutritio, non dicitur voluntaria. Sed insuper requiritur cognitio finis: et dicimus quodammodo etiam de animalibus quod volunt: v.g. hic canis manducare vult.

In responsione ad 3um dicitur quod homo vere sese movet voluntarie ad finem, quamvis necesse sit quod ei proponatur objectum, et quod præmoveatur a Deo, quia habet in se non primam causam sui actus, sed *principium intrinsecum agendi ex cognitione finis,* et non solum cognoscit sensibiliter rem quæ est finis, sed ipsam rationem finis, quæ continet rationem essendi mediorum ad finem, ut melius explicatur in art. sequenti.

ART. II. — UTRUM VOLUNTARIUM INVENIATUR IN ANIMALIBUS BRUTIS.

Conclusio: *Voluntarium omnino imperfectum est in brutis, perfectum autem in homine.*

Probatur dupliciter:

1° *Auctoritate Philosophi,* III *Ethic.*, c. 1, dicentis: « Pueri et bruta communicant in voluntario ». Pueri utique ante usum rationis. Idem dicunt Damascenus et Nemesius.

2° *Ratione:* Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, *cum aliqua cognitione finis.*

Atqui in animalibus brutis est *imperfecta cognitio finis,* prout per sensum et æstimativam naturalem cognoscunt rem quæ est finis, non vero rationem finis, nec proportionem actus ad finem. Ergo in animalibus brutis invenitur imperfectum voluntarium. Ad perfectum autem requiritur cognitio ipsius rationis finis et proportionis actus ac mediorum ad finem; et hoc modo est in homine deliberante. Solus homo cognoscit rationem finis sive in abstracto et universali, sive in individuo, v.g. ad hoc prandium præparandum. Cf. Cajetanum in hunc locum.

Objectio: Sed voluntas non est in brutis: ergo nec voluntarium.

Respondetur: Voluntas non est in brutis, quia significat appetitum rationalem; sed voluntarium dicitur denominative a voluntate et habet latiorem significationem, scilicet id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis. Sic verificatur imperfecte et analogice etiam in brutis. Quidam, ut Salmanticenses, Joannes a S. Thoma in præsenti art. n. 49 et 69, Gonet, Billuart, dicunt quod probabiliter verificatur etiam univoce in brutis et in homine. Hoc autem non videtur verum, quia voluntarium dicitur eodem modo ac cognitio et appetitus. Atqui cognitio et appetitus *analogice* dicuntur in ordine sensitivo et in ordine intellectivo, secundum similitudinem proportionum. Cognitio in se formaliter non est quid univocum, ut genus diversificatum per differentias sibi extrinsecas, sed est quid analogum. Propterea dici potest etiam de Deo. Unde Joannes a S. Thoma dicit ibid.: « Non desunt qui censent voluntarium dici *analogice* de homine et bruto, imo analogice metaphorice, sicut pratum dicitur ridere metaphorice ». Nobis videtur quod dicatur *analogice,* non metaphorice, sed *proprie,* eodem scilicet modo quo conveniunt cognitio sensitiva et cognitio intellectiva, appetitus sensitivus et appetitus rationalis; cognitio sensitiva est cognitio proprie dicta, non metaphorice dicta, sed solum analogice convenit cum cognitione intellectiva. Pariter *vita* dicitur *analogice sed proprie* de Deo, de angelis, de mente nostra, de animalibus, de plantis, et solum metaphorice de aqua viva.

S. Thomas dicit, *de Verit.*, q. 24, a. 2, ad 1um: « Voluntarium ponitur a Philosopho in brutis *non secundum quod convenit cum voluntate,* sed *secundum quod opponitur violento,* ut sic dicatur voluntarium in brutis vel pueris, quia *sponte* aliquid faciunt, non propter usum liberæ electionis ». Et hoc voluntarium omnino imperfectum est idem ac spontaneum. Hoc dicere videtur Cajetanus in art. 1 n. VI: « *Simpliciter* negari potest quod bruta *se movent* ad finem. Hoc est verum *secundum quid* ». Imo S. Thomas, Ia-IIae, q. 6, a. 7, ad 3um, dicit: « In his quæ usum rationis non habent, neque est voluntarium, neque involuntarium ». Cf. etiam q. 10, a. 3. Unde ex his omnibus videtur quod voluntarium non sit nisi analogice in brutis.

Definitio voluntarii. Ex his duobus prioribus articulis habetur definitio voluntarii. Scilicet:

Voluntarium est id quod est a principio intrinseco cum cognitione finis.

Voluntarium est *perfectum* si cognoscitur finis, non solum materialiter, sed formaliter sub ratione finis.

Principium intrinsecum quod voluntarium constituit, pro voluntario perfecto est ipsa *voluntas spiritualis*, quæ dirigitur a ratione; pro voluntario imperfecto brutorum est eorum appetitus sensitivus, sub directione instinctus vel æstimativæ naturalis; v.g. sic ovis fugit lupum.

Hæc definitio de voluntario est legitima et secundum leges logicæ. Jam enim secundum definitionem nominalem vel vulgarem, voluntarium est id quod procedit a voluntate, seu a propria inclinatione.

Definitio realis habetur ex divisione motus naturalis procedentis ab inclinatione naturali interna illius qui movetur et agit. Principium autem motus est duplex, scilicet *efficiens* et *finale*. Unde illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est duplex principium efficiens et finale, scilicet in quibus est ipsa inclinatio vel appetitus, et rationalis cognitio finis.

Confirmatur legitimitas hujus definitionis, comparando voluntarium cum aliis motibus dissimilibus et similibus. Hæc est comparatio inductiva et ascendens, dum divisio generis descendit a genere universali ad species ejus. Sic melius apparet differentia specifica.

Hæc comparatio sic scribi potest:

Voluntarium perfectum differt	*ut est a principio intrinseco*	*a violento*, « cujus principium est extra, passo nihil conferente vim » seu contra inclinationem patientis: v.g. *violatio virginis coactae.*
		a volito, quod est objectum, sed non effectus voluntatis, ut *pluvia*, pro agricola est *volita*, sed non *voluntaria*.
	ut est cum rationali cognitione finis	*a motu vitæ vegetativæ*, ut dormire, cibos digerire, respirare.
		a spontaneo actu, scil. ab *actu primo-primo*, qui procedit ab appetitu, sed præcedit omnem advertentiam debitam et possibilem.

Sic statuitur legitima definitio voluntarii, incipiendo a definitione nominali, per divisionem generis, et comparationem cum similibus et dissimilibus.

ART. III. — UTRUM VOLUNTARIUM POSSIT ESSE ABSQUE OMNI ACTU.

Hic articulus ponitur occasione prædictæ definitionis voluntarii, ex qua videtur quod voluntarium non possit esse sine actu: nam

voluntarium dicitur id quod est a voluntate. Et *non velle* causat potius involuntarium.

Conclusio: *Voluntarium potest esse absque omni actu, etiam interno, saltem per se loquendo et ex parte rei quæ dicitur voluntaria.*

Probatur dupliciter: 1° ex communibus principiis; 2° ex propriis.

1° *Ex communibus* (in argum. « sed contra »): Illud cujus *domini* sumus dicitur voluntarium. Atqui homo est *dominus* ejus quod est agere et non agere, velle et non velle Ergo sicut velle est voluntarium, ita et non velle, prout est sub dominio nostro. Ideoque homo culpabilis est non solum faciendo malum, sed etiam non faciendo bonum, quod facere deberet.

2° *Ex propriis:* Voluntarium est id quod est a voluntate, cum cognitione finis. Atqui aliquid potest esse *indirecte* a voluntate *non ponente* actum, *quando potest et debet ponere:* v.g. submersio navis est indirecte a voluntate gubernatoris qui non vult gubernare ut potest et debet. Ergo voluntarium potest esse absque actu etiam interno, saltem per se loquendo. V.g. ad peccatum omissionis non requiritur actus *nolitionis*, quia tunc omissio esset directe volita (v.g. die Dominica *nolo* ire ad Missam); ut omissio sit indirecte volita, sufficit quod aliquis dum posset et deberet, *non velit* ire ad Missam, quia aliud vult aut voluit.

Ad 2um: Bene exponitur differentia inter nolle et non velle: *nolle* est actus; *non velle* est carentia actus.

Objectio: Videtur quod ipsum *nolle* constituat potius *involuntarium.*

Respondetur: Ita est quandoque. Sic qui nolens scribere, cogitur scribere, facit aliquid involuntarium. Sed quandoque « *nolle* » constituit voluntarium, v.g. *nolo* ire ad Missam.

Ad 3um: Item *non considerare* potest esse voluntarium, quando homo potest et debet considerare.

Corollarium: Ut omissio sit *voluntaria* requiritur et sufficit ut aliquis scienter omittat opus quod poterat facere: v.g. omissio voluntaria, sed non culpabilis, Missæ die feriali.

Ut omissio sit non solum *voluntaria*, sed etiam *culpabilis*, tria requiruntur: 1° quod quis *potuerit* agere, 2° quod *debuerit* agere, 3° quod *non egerit*. Ita Sylvius.

Item dicit Cajetanus: « Ad rationem voluntarii culpabilis indirecte oportet tria concurrere: 1° posse, 2° debere, 3° non velle. Ideo oportet diligenter attendere si quis debet et quando debet aliquid impedire [1]. Hoc est alicujus momenti ad explicandam permissionem

[1] V.g. dum quis instante celebratione Missæ die Dominica, *sciens*, se somno, dat, omissio Missæ est voluntaria et peccaminosa. Si hoc autem evenit die feriali, omissio Missæ est voluntaria sed non peccaminosa, quia die feriali non adest obligatio audiendi Missam.

peccati ex parte Dei, et ad ostendendum quod hæc divina permissio est sine culpa. Deus enim potest impedire peccata, maxima crimina, et non impedit, sed *non tenetur impedire*. Imo, ut ait S. Augustinus: « Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo » (*Enchirid.*, 11).

De hac divina permissione peccati prout differt ab aliis permissionibus, cf. S. Thom. in MATTH., c. 5.

Dubium: *An omissio possit esse indirecte voluntaria sine actu qui sit causa vel occasio ejus?*

Graviores discipuli S. Thomæ, ut Capreolus, Cajetanus, Bañez, Joannes a S. Thoma, Victoria, Gonet, Billuart et generaliter thomistæ respondent *negative* ad quæsitum, contra Durandum et Suarez.

Dicunt hi thomistæ quod S. Thomas responderat in *IV Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 3, affirmative, sed postea hanc sententiam reformavit in Iª-IIªᵉ, q. 71, a. 5, et *de Malo*, q. 2, a. 1. Revera S. Thomas dicit Iª-IIªᵃᵉ, q. 71, a. 5: « Ad rationem seu essentiam peccati omissionis *per se non requiritur actus*, v.g. dum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad Ecclesiam ». Hoc autem jam est peccatum omissionis, si hic potest et debet cogitare, minus tamen quam si positive nollet, quia nolle est actus, non velle est solum carentia actus.

« Si vero, addit, ibid., S. Thomas, in peccato *ommisionis* intelligantur etiam *causæ vel occasiones omittendi*, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse... v.g. cum aliquis non vult ire ad Ecclesiam, quia vult ludere hoc momento, vel quia voluit diu vigilare sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior *per accidens* se habet ad omissionem. Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est *per se*, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu ».

Objectio: At saltem quandoque videtur quod nullus actus sit causa vel occasio omissionis culpabilis, sed sufficit quod aliquis potens et debens considerare et velle, non consideret et non velit v.g. ire ad Missam die Dominica.

Respondent thomistæ: Ad omissionem semper requiritur aliquis actus *per accidens*. Etenim proposito objecto per intellectum, v.g. ire ad Missam die Dominica, voluntas potest tripliciter se habere: aut *velle*, aut *nolle*, aut *non velle*. Velle et nolle sunt actus (si est nolitio, omissio est directe volita). *Non velle*, ut explicatur hic ad 2ᵘᵐ, est carentia, seu *suspensio actus* sive volitionis, sive nolitionis. Atqui, ut dicunt thomistæ, *ipsa determinatio ad suspensionem* fit per aliquem actum; nam voluntas est potentia indifferens ad suspendendum vel non suspendendum. Si nequidem ad suspendendum actum sese determinaret, non esset exercitium libertatis, et non esset voluntarium nisi in potentia. Sed forte raro accidit hic actus ad suspendendum actum, quia generaliter omissio præcepti fit quia omittens *vult aliud facere*, aut saltem vult dormire.

2ª *Objectio:* Ut omissio sit voluntaria, secundum præsentem articulum, sufficit quod quis possit facere et non faciat. Atqui ibi nullus actus involvitur. Ergo ad omissionem nullus omnino actus requiritur.

Respondetur: Distinguo majorem: Ut omissio sit voluntaria requiritur quod quis possit facere, *ex parte operis*, et non faciat, concedo; *ex parte operantis*, nego. Contradistinguo eodem sensu minorem.

Saltem operans se determinat ad non ponendum actum: nam exercitium libertatis non potest esse sine aliquo actu, alioquin voluntas remaneret velut mortua, et libera tantum in actu primo.

Sic Deus omittit *voluntarie* impedire peccata hominum et ea vult permittere propter altiora motiva suæ Sapientiæ, scil. ad manifestandam suam misericordiam aut suam justistiam.

1ᵘᵐ Corollarium: Ut effectus aliquis sit voluntarius debet procedere aut physice aut saltem moraliter a voluntate.

2ᵘᵐ Corollarium: Effectus consequens vel concomitans omissionem non est voluntarius absque obligatione illum impediendi, nisi forte omissio per modum medii ad hunc effectum ordinetur.

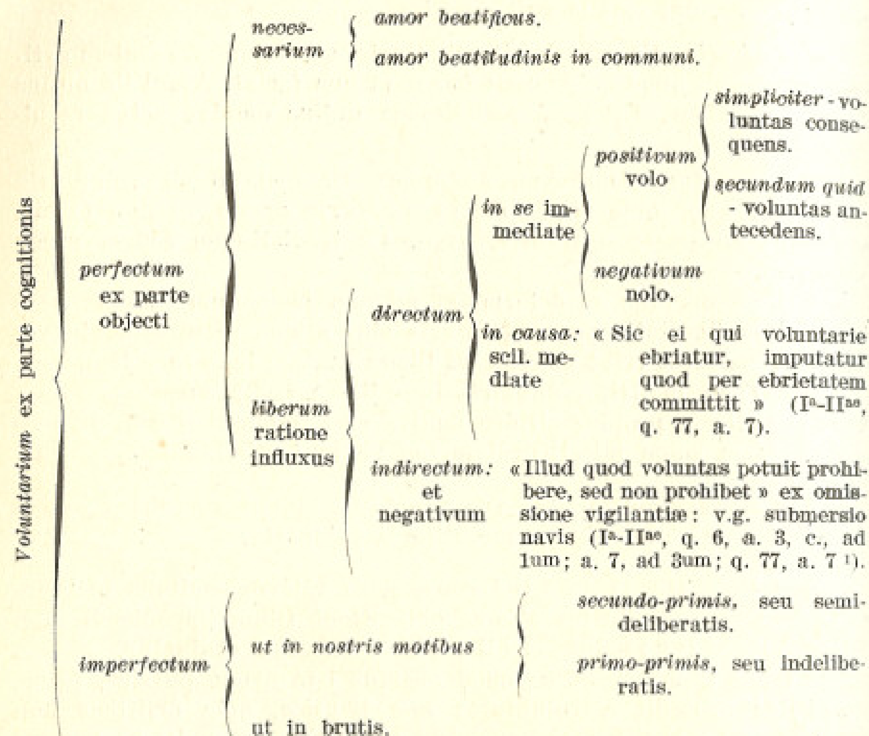
Et hoc probatur ex eo quod effectus iste neque physice, neque moraliter procedit a voluntate: *non physice*, quia omittens non *influit; non moraliter*, si non adest obligatio qua omittens tenetur hunc effectum impedire. V.g. Deus omittit voluntarie impedire peccata hominum, et tamen peccata non sunt illi voluntaria, quia Deus *non tenetur illa impedire*, sed potest ea permittere propter majus bonum.

Imo ex actibus positivis plene voluntariis sequuntur plures effectus qui non sunt voluntarii defectu obligationis illos impediendi: v.g. sacrilegium mali pastoris non est voluntarium petenti sacramenta, dum urget necessitas et nullus alius minister adest. Motus concupiscientiæ secuti ex auditione confessionum vel ex curatione infirmi non sunt voluntarii confessario vel medico, quia hi non tenentur hos effectus impedire, et possunt habere justam rationem ponendi causam per accidens et eos negligendi.

Si vero omissio voluntaria et non culpabilis per modum medii ordinaretur ad hunc effectum, tunc, etiam secluso præcepto, effectus esset voluntarius; quia tunc talis effectus est directe volitus; v.g. si quis omittat accedere ad ignem, eo fine ut mortificationis causa frigus patiatur; tunc frigus est per se volitum, et mortificatio est voluntaria.

Cf. apud Billuart solutionem objectionum.

DIVISIO VOLUNTARII



Divisiones voluntarii fundantur in definitione totius dividendi prout diversa sunt elementa in ejus definitione, scilicet ratione vel cognitionis, vel volitionis, vel libertatis, vel influxus in effectum, vel ratione ipsius actus aut potentiæ a qua immediate procedit. Sic sunt saltem sex divisiones, quarum principaliores sunt explicandæ, cum de ipsis sit quaedam difficultas.

1° Ratione cognitionis dividitur voluntarium in *voluntarium perfectum* et *voluntarium imperfectum*, prout cognitio vel est perfecta, apprehendendo rationem finis et proportionem mediorum ad finem,

[1] In ordine mali, *major culpabilitas* est *in voluntario in causa* prout est positivum, *quam in voluntario indirecto*, quod est negativum. Multi auctores, inter quos Billuart, hanc distinctionem non faciunt. E contra P. Meckelbach, O. P., in suo tractatu *De Castitate* ostendit quod luxuria extra matrimonium indirecte volita est minus culpabilis quam luxuria voluntaria in causa. Dicit auctor iste quod luxuria indirecte volita est venialis ex genere suo, dum luxuria voluntaria in causa est mortalis ex genere suo, quamvis non *ex toto genere suo*.

Vide etiam Merckelbach, O. P., *Summa theologiæ moralis*, Paris, 1930, t. I, p. 65-69, de *voluntario in causa* prout distinguitur a *voluntario indirecto*.

vel est imperfecta, apprehendendo, ut faciunt animalia bruta, rem quæ est finis, non vero rationem finis.

Unde voluntarium imperfectum convenit brutis, sed est etiam in homine, scilicet in *motibus primo-primis* seu *indeliberatis*, qui omnem advertentiam, seu attentam considerationem, præcedunt, et etiam in *motibus secondo-primis* seu *semi-deliberatis*, quorum non-nisi imperfecte conscii sumus, v.g. quia non sumus plene evigilati; hæc advertentia semi-plena potest esse in infantibus, amentibus, dormientibus, ebriis, hallucinatis, obsessis. *Motus secundi* seu *deliberati* sunt qui *cum plena advertentia* eliciuntur, et ideo sunt plene voluntarii.

Notant Tanquerey, Génicot et plures alii quod amentes moraliter liberi manent quoad objecta circa quæ non perturbatur judicium intellectus vel facultas deliberandi; quod contingit præsertim initio morbi, quoad notiones morales et religiosas.

Unde voluntarium *imperfectum* invenitur in actibus semi-deliberatis, et voluntarium omnino imperfectum invenitur in actibus indeliberatis.

2° Ratione objecti advertentia etiam plena est vel *distincta*, vel *confusa* prout objecti moralitas vel distincte vel confuse percipitur; v.g. qui e fenestra lapidem projicit, prævidens vulnerationem transeuntis inimici, *distincte* malitiam actus advertit: si vero id faciat obscure suspicans aliquem forsan prætereuntem posse vulnerari, nonnis *confuse* vulnerationem proximi advertit.

3° Ratione propositionis objecti prout objectum proponitur sub indifferentia judicii an non, voluntarium dividitur in *voluntarium necessarium*, v.g. desiderium beatitudinis in communi in hac terra, et amor beatificus in cœlo, et *in voluntarium liberum*, scilicet illud quod est immune non solum a coactione, sed etiam a necessitate naturali instinctus seu potentiæ determinatæ ad unum. Ita actus voluntatis sub indifferentia judicii eliciti sunt liberi non solum a coactione, sed etiam a necessitate.

Quoad hoc est dubium agitatum a Billuart: *Utrum voluntarium perfectum sit idem ac liberum.*

Affirmat Vasquez cum paucis, quia negat voluntarium necessarium esse perfectum. Ad hoc respondent thomistæ distinguendo scilicet *voluntarium necessarium*, ortum *ex imperfecta cognitione*, ut est in brutis, pueris, in motibus subitaneis; et *voluntarium necessarium* ortum *ex perfectissima cognitione*, quod quidem non est imperfectum, sed summo modo perfectum. Ita est amor quo Deus seipsum diligit et spirat Spiritum Sanctum, et amor quo beati Deum clare visum diligunt in patria.

4° Ratione influxus voluntarium liberum dividitur in *voluntarium directum* et *voluntarium indirectum*, prout habetur aut non habetur influxus directus voluntatis in re volita.

Id quod est solum *indirecte volitum*, est volitum propter aliud: v.g. omissio indirecte volita auditionis Missæ prout volo aliquid

aliud, ut legere librum profanum: tunc non volo ire ad Missam, non tamen dico directe: « *Nolo* ad Missam ire » (cf. q. 6, a. 3, c. et ad 2um).

Voluntarium directum potest esse duplex, vel *immediatum*, vel *mediatum*. Est *immediatum* quando volo immediate objectum, sicut cum volo positive ire ad Missam, vel negative nolo ire ad Missam obligatoriam.

Per oppositum, voluntarium *directum* est *mediatum* quando volo aliquid non immediate in se, sed *in sua causa: v.g.* volo immoderate bibere prævidendo quod ebrietas erit causa rixæ; tunc rixa est mediate volita in sua causa.

Plures confundunt *voluntarium indirectum* et *voluntarium in causa* propter eorum similitudinem, et etiam quia omissio indirecte volita, ut diximus, semper præsupponit aliquem actum voluntatis ut ejus causam vel saltem occasionem.

Est tamen differentia secundum S. Thomam: nam voluntarium in causa non est indirectum, sed directum, quamvis non immediatum: sicut demonstratio existentiæ Dei per motum non est indirecta, ut esset probatio per absurdum; est cognitio directa, sed mediata, per effectum [1].

S. Thomas loquitur de hoc voluntario in causa in Ia-IIae, q. 77, a. 7; IIa-IIae, q. 46, a. 2, ad 2um; q. 64, a. 8, c.; q. 79, a. 3, ad 3um.

Sed S. Thomas, Ia-IIae, q. 77, a. 7, vocat voluntarium in causa effectum prævisum *actionis positivæ* in se volitae, et voluntarium indirectum, effectum prævisum *omissionis* in se volitæ.

[1] Ut recte notat P. Merkelbach, *Summa Theol. moralis*, 1930, t. I, p. 68, « *voluntarium in causa*, quod recentiores multi dicunt *indirectum*, a S. Thoma vocatur *directum*, quia est a voluntate ut agente, cf. Ia-IIae, q. 77, a. 7 », cf. etiam Tabulam auream operum S. Thomæ ad verbum Voluntarium, 3 et 6.

Revera multi recentiores proponunt hanc divisionem, non recte fundatam:

Voluntarium
- directum, seu in se.
- indirectum
  - in causa, seu positive.
  - per modum omissionis actus ponendi.

Aliter proponenda est divisio, ut fiat secundum rationem formalem totius dividendi, et sub ratione influxus, scilicet:

Voluntarium
- *directum*
  - *immediatum*, scilicet circa *volitum in se*.
  - *mediatum*, scilicet circa *volitum in causa*.
- *indirectum*: *effectus omissionis actus* quem possumus et debemus ponere, v.g. submersio navis ex negligentia gubernatoris.

Dicit enim S. Thomas, Ia-IIae, q. 6, a. 3: « Voluntarium dicitur *quod est a voluntate*. Ab aliquo autem dicitur esse dupliciter: uno modo *directe*, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est *agens;* alio modo *indirecte* ex hoc quod *non agit* ». Item ibid., ad 1um et a. 7, ad 3um; item q. 77, a. 7, *c*, ubi S. Thomas vocat voluntarium in causa effectum prævisum *actionis positivæ* in se volitæ, et voluntarium indirectum effectum prævisum *omissionis*.

In Ia-IIae, q. 77, a. 7 dicitur quod voluntarium in causa est « quando voluntas fertur in causa »; tunc non est omissio.

Principia de voluntario in causa. — Plura sunt principia de voluntario in causa, quæ applicantur, positis ponentis, voluntario indirecto per modum omissionis:

1um Principium: Voluntarium vel indirectum, vel etiam in causa, potest esse *bonum;* et si non vitiatur hic bonus effectus prævisus ex conjunctione cum alio effectu principali malo, auget bonitatem totius.

Sed theologi tractant potius de voluntario vel in causa, vel indirecto, sub ratione mali, ad dicendum quandonam vitandus est effectus malus vel indirecte, vel in causa volitus; et ad hoc ponuntur duo subsequentia principia.

2um Principium: *Effectus malus,* in causa tantum volitus, *est imputabilis ad culpam* 1) quando agens *potuit et debuit eum prævidere* saltem in confuso, 2) quando agens *potuit non ponere causam,* 3) quando *debuit impedire effectum.*

Conditio prima: Quando *agens prævidit effectum* saltem in confuso, aut debuit et potuit humano modo prævidere. Quia nihil volitum nisi præcognitum. Ita qui suscipit officium medici, aut confessarii advertens se scientia competenti carere, *vere,* quamquam indistincte, *prævidet malos effectus inde secuturos:* imo est culpabilis etiam si non prævidit, sed potuit ac moraliter debuit prævidere: v.g. si chirurgus incipiens operationem non satis studuit his quæ necessaria sunt ad eam, malus effectus provenit ex sua negligentia, quæ fuit omissio quodammodo voluntaria et culpabilis. Providentia, importans prævisionem, et circumspectio, sunt quartes prudentiæ (cf. IIa-IIae, q. 49, a. 6, 7, 8).

Si e contra aliquis non possit prævidere effectum malum, tunc hic effectus non imputatur ei ad culpam: v.g. ebrietas non est indirecte voluntaria illi qui ignorans specialem vim alicujus vini fortissimi, bibens inebriatur, ut accidit Noe [1].

[1] Ratione voluntarii indirecti S. Paulus ait *I Cor.*, IV, 4: « Neque meipsum judico. *Nihil enim mihi conscius sum;* sed non in hoc justificatus sum. Qui autem judicat me Dominus est. Itaque nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique a Deo ».

Circa hoc ait S. Thomas in hunc locum: « Dicit Paulus: *Neque meipsum judico,* quia judicio *absolutionis* non debet aliquis præsumere se judicare *ut innocentem.* Cujus rationem assignat dicens: *Nihil mihi conscius sum,* idest non habeo alicujus peccati mortalis conscientiam; *sed non in hoc justificatus sum;* idest non sufficit ad hoc, quod me justum pronunciem, quia possunt aliqua peccata in me latere, quæ ignoro, secundum illud *Ps.: Delicta quis intelligit?* Et Job., IX, dicit: *Et si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea. — Qui autem judicat me Dominus est;* ad solum Deum pertinet judicare utrum sim fidelis minister an non: hoc enim pertinet ad intentionem cordis, quam solus Deus ponderare potest, secundum illud *Proverb.*, XVI: *Spirituum ponderator est Dominus;* et Jerem., XVII: *Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus probans renes et scrutans corda.* — In hoc sensu dicitur *Eccli.*, IX, quod « *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore* ». Cf. Ia-IIae, q. 112, a. 5: « Utrum homo possit scire se habere gratiam » et *C. Gentes*, IV, c. 21, 22.

Conditio secunda: Quando *agens potuit non ponere causam.* Si enim moraliter tenetur causam ponere, effectus non est ei moraliter imputabilis; v.g. non est reus sacrilegii qui præbet Communionem peccatori cujus indignitatem nonnisi ex confessione novit; quia tenetur sigillum sacramentale servare.

Conditio tertia: Quando *agens debuit impedire effectum.* Si enim ad id non teneatur, effectum potius permittit quam efficit; et talis effectus non est ei imputandus, cum justam et proportionatam habeat rationem non impediendi: v.g. motus inordinatus sensualitatis non imputatur medico aut confessario, cum ipsi non teneantur ideo omittere suum ministerium, sed e contra habeant juxtam causam illud exercendi.

3um Principium: *Licet* ponere *actum in se bonum aut indifferentem* ex quo sequuntur *effectus bonus* et *effectus malus, dummodo bonus effectus sit immediatus,* et non mediante effectu moraliter malo; insuper dummodo adsit *ratio proportionate gravis* et finis agentis sit honestus.

Aliis verbis, quatuor conditiones requiruntur ut liceat ponere actum hujusmodi nempe:

1a Conditio: Ut actus sit in se bonus aut indifferens. Si enim sit in se malus, numquam fieri potest licitus: v.g. non licet mentiri, blasphemare, fornicare, etc., etsi optimus effectus sequeretur. Ratio est quia non sunt facienda mala ut eveniant bona.

Ad judicandum autem utrum actus sit in se malus necne, attendi debet ad objectum morale quo specificatur actus moralis: v.g. utrum somnus hypnoticus voluntarie productus in alio sit quid moraliter indifferens an malum. Sententia probabilior, et quidem fundata in variis S. Officii responsionibus, tenet quod hypnotismus aliquando est naturalis, non diabolicus, et tunc non est absolute damnandus. Sic in quibusdam circumstantiis caute possumus hoc medio uti, secundum præsens principium, scilicet dummodo sit ratio proportionate gravis, non mera curiosias et non intendatur malus effectus seu interventio diabolica non adsit.

Alius casus ponitur quoad votum pro candidato malo, sed minus malo quam alter [1].

[1] Dum pro electionibus sunt tres candidati, quorum unus optimus, sed absque spe successus, unus vero malus et alter pessimus, quæritur an dare suffragio candidato malo, sed minus malo quam alter, *sit licitum, ad impediendam electionem pessimi.*

Plures theologi respondent affirmative: quia, ut ajunt, hic actus non est intrinsece malus. Alii dicunt quod votum istud specificatur a programmate seu libello candidati propositi, et ideo ut votum non sit intrinsece malum oportet quod istud programma sit satis moraliter bonum ut possimus malas ejus partes tolerare: alioquin esset approbare malum morale ad majus malum vitandum, quod fieri nequit, sicut nec licet mentiri ad vitandum homicidium.

Respondent alii theologi quod votum istud non approbat programma vel libellum candidati, sed fertur solum circa prævisionem votorum postea emittendorum ab isto candidato in *parlamento.*

Adversarii ad hoc rursus respondent quod hæc prævisio fundatur in ipso programmate vel libello candidati in quo mentem suam ipse exponit. Et ideo si programma est intrinsece malum, pariter futura vota hujusce candidati prævidentur ut mala. Ergo actus quo hic candidatus eligitur jam videtur esse intrinsece malus, nisi sit de rebus mere economicis, non moralibus, nec religiosis. — Igitur forsan melius est dare voto candidato bono a paucis proposito, etsi pro ipso non adsit pro hac vice spes successus, quæ tamen spes aderit pro vice proxima.

2a Conditio: Ut bonus effectus sit immediate et non sequatur ex effectu malo. Nam si nonnisi mediante malo effectu sequatur effectus bonus, non licet ponere causam: nam tunc malus effectus intenderetur directe ut medium, et non sunt facienda mala ut eveniant bona.

Ita illicite agit qui occidit infantem in utero materno ad salvandam vitam matris. Pariter puella ex delicto gravida non potest licite abortum procurare ad salvandum honorem. Sed confessarius non tenetur abstinere a ministerio confessionum propter motus sensualitatis inde exurgentes, aut quis ab equitatione abstinere vere utili propter pollutionem inde consequentem, si non adest periculum consensus in re venerea.

Imo si effectus malus est solum physice malus, non vero malus moraliter, potest esse medium: v.g. licite quis vitam suam salvat mediante occisione injusti invasoris.

3a Conditio: Ut finis agentis sit honestus. V.g. confessiarius intendens salutem animarum, permissive sa habet ad tentationes quæ sequuntur ex auditione turpissimorum peccatorum; quas tentationes non desiderat, sed detestatur.

4a Conditio: Ut adsit causa proportionate gravis agendi et permittendi effectum malum. Ratio est quia malus effectus non intentus est peccatum materiale, imo non raro inducit grave periculum peccati formalis. Ideo permitti nequit quin compensetur per bonum. V.g. requiritur valde urgens causa ut ancilla valeat servitium exercere in domo in qua a filio familias ad peccatum sæpe allicitur: quia tunc est in periculo proximo sæpe peccandi mortaliter. Si vero aliqua actio influit remote et leviter in effectum malum, minor ratio requiritur, ut hæc actio sit licita [1].

Unde hæc quæstio de voluntario in causa non est minoris momenti.

* * *

5° Ratione productionis actus voluntarium dividitur in *voluntarium positivum,* quod terminatur ad actum, et *voluntarium nega-*

[1] De ratione proportionate gravi agitur in diversis tractatibus præsertim de Justitia et de Temperantia. Non semper facile est judicare de hac proportione, et post diligentem inquisitionem potest esse error inculpabilis; et judicium prudentiale potest esse verum *secundum conformitatem ad appetitum rectum seu ad intentionem rectam,* et non secundum conformitatem ad rem. Cf. Ia-IIae, q. 57, a. 5, ad 3um.

tivum, quod terminatur ad omissionem voluntariam; v.g. voluntarium positivum est cum quis rem alienam aufert; negativum est quando v.g. aliquis administrator bonorum videt bona sibi comissa auferri et omittit impedire tale furtum.

Hoc voluntarium negativum potest esse vel directum (v.g. nolo ire ad missam), vel indirectum (v.g. non volo ire ad missam, volendo aliquid aliud). Hoc voluntarium negativum, præsertim indirectum, sæpe non consideratur ut oporteret: invenitur non solum in negligentia faciendi id quod possumus et debemus facere, sed etiam in negligentia considerandi id quod possumus et debemus considerare. Et probabilius sic explicatur difficilis doctrina S. Thomæ *de motibus sensualitatis,* qui etiam ante considerationem rationis possunt esse levia peccata venialia (cf. I^a-II^{ae}, q. 74, a. 3, ad 3um), *si consideratio erat possibilis et debita.* Ait S. Thomas, loc. ult. cit.: « Motus sensualitatis *rationem præveniens* est peccatum veniale ». Dicitur enim ibid.: « Manifestum est quod actus sensualitatis potest esse voluntarius inquantum sensualitas nata est a voluntate moveri ». Atqui ratio in statu vigiliæ debet advertere seu attente considerare motus animæ. Si igitur non est advertentia quando homo debet et potest, tunc est negligentia, quæ est peccatum contra prudentiam, et proinde omissio aliquo modo voluntaria in voluntate. Propterea S. Thomas dicit *de Malo,* q. 7, a. 6, ad 6um: « Quando motus illicitus est in sensualitate, si ratio resistit nullum est peccatum ». Et verum est, ut dicitur in præcitato articulo, q. 74, a. 3, ad 2um, quod ratio vigilando potest advertere et vitare *singulos* motus inordinatos, non vero *omnes simul.* Sic non potest vitare omnia peccata venialia.

Plures thomistæ, ut Billuart, dicunt quod debet esse aliquis actualis influxus, saltem interpretativus, voluntatis ut motus sensualitatis sit peccatum veniale. Quidam alii dicunt quod est peccatum veniale etiam sine ullo peccato in voluntate. At nobis videtur quod in voluntate requiratur non forte voluntarium positivum, sed saltem *negativum,* scilicet omissio resistentiæ, vel ad minus *negligentia* considerationis contra prudentiam. Possumus hanc negligentiam vitare in quolibet casu particulari, non vero quoad omnes casus simul. Beata Maria Virgo eam vitabat semper, et sancti in vita unitiva perfecta, in matrimonio spirituali, quasi semper.

Cf. II-II^{ae}, q. 54, a. 1, ad 2um, de negligentia.

Sic motus primo-primus definiri deberet: Motus qui præcedit omnem advertentiam *debitam* et *possibilem.*

6° Ratione voluntatis voluntarium dividitur in *voluntarium simpliciter* et *voluntarium secundum quid,* prout objectum est vel simpliciter volitum vel secundum quid volitum.

Voluntarium simpliciter est quando objectum est, *omnibus circumstantiis consideratis,* volitum, quamvis forte sit quædam difficultas vel incommoditas; v.g. volo studere theologiæ, nonobstantibus difficultatibus vincendis. E contrario, voluntarium secundum quid est solum *velleitas,* seu conditionalis volitio.

Quidam auctores, ut P. Prummer, *Manuale Theol. Moral.*, 1^a ed., 1um vol., p. 38, non sequuntur terminologiam S. Thomæ dum dicunt: « Voluntarium secundum quid est illud in quod voluntas fertur cum quadam reluctantia: v.g. volo medicinam amaram » et in periculo naufragii navigatores projiciunt merces in mare ad salvandam vitam. E contra S. Thomas, in nostra quæstione VI, a. 6, dicit quod hæc projectio mercium in mare in periculo naufragii est *simpliciter voluntaria* et *secundum quid* involuntaria. Nam revera navigator eam vult, in hoc casu, quamvis cum quadam reluctantia. Unde secundum doctrinam S. Thomæ, exemplum voluntarii secundum quid est conservare merces tempore naufragii, potiusquam eas projicere in mare ad salvandam vitam.

Sic voluntarium secundum quid reducitur ad *voluntarium conditionale* seu *antecedens.* Hoc certum est ex his quæ dicta sunt a S. Thoma in tractatu de Deo, I^a, q. 19, a. 6, ad 1um, de voluntate Dei salvandi omnes homines, ubi dicit S. Doctor: « Deus *antecedenter* vult omnes homines salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Sic judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi... » Et addit S. Thomas: « Neque tamen id quod *antecedenter volumus* simpliciter volumus, sed *secundum quid: quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt:* in seipsis autem sunt in particulari. Unde *simpliciter* volumus aliquid secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod *judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere,* scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod *quidquid Deus simpliciter vult, fit,* licet illud quod antecedenter vult, non fiat ».

Unde voluntarium simpliciter est idem ac voluntarium consequenter seu efficaciter, dum voluntarium secundum quid est idem ac voluntarium antecedenter seu conditionaliter et inefficaciter.

Revera navigator projiciens merces in mare ad salvandam vitam suam, dicit conditionaliter: « *vellem* has merces conservare, sed de facto *volo* eas projicere in mare ad vitam servandam ».

2^a *Pars quæstionis VI^æ* est ab articulo 4° ad 8^{mu}.

DE INVOLUNTARIO ET DE CAUSIS EJUS

De Involuntario - Quid sit: S. Thomas hoc explicat *de Malo,* q. 3, a. 8. (Cf. Prummer, op. cit., I, 39).

Involuntarium distingui oportet a *non-voluntario.* Dicit enim S. Thomas loc. cit.: « *Non voluntarium* dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed *involuntarium* dicitur per hoc quod vo-

luntas *contrariatur* ei quod fit. Unde ad involuntarium sequitur *tristitia*, quæ non semper sequitur ad non-voluntarium ».

Involuntarium dividitur in *involuntarium simpliciter* et *involuntarium secundum quid*.

Involuntarium simpliciter est illud cui voluntas omni conatu resistit: v.g. qui cogitur per externam violentiam ad immolandum idolo, exercet actionem simpliciter involuntariam. *Involuntarium secundum quid* est illud cui voluntas sub aliquo aspectu resistit, sed potest illud velle simpliciter ad majus malum vitandum. Sic propter periculum naufragii mercator ad salvandam vitam projicit merces in mare. Hæc projectio est secundum quid involuntaria, sed est simpliciter voluntaria hic et nunc, in talibus circumstantiis ad servandam vitam, ut diximus in ultima divisione voluntarii.

De causis involuntarii
seu de his quae possunt causare involuntarium.
(art. 4 - 8)

Assignantur communiter quatuor causæ involuntarii, scilicet: violentia, metus, concupiscientia, ignorantia.

Art. IV. — UTRUM VIOLENTIA POSSIT INFERRI VOLUNTATI.

Status quæstionis. — Sensus tituli est: utrum ipsa voluntas, et non solum exteriora membra, possit cogi. Coactio est ea species violentiæ, quæ locum habet in entibus cognitione praeditis. Plantae inferri potest violentia, non autem coactio.

Violentum in genere definitur ab Aristotele: « *Cujus principium est extra, contra inclinationem patientis*, passo non conferente vim, scilicet passo renitente. Unde violentum aliquid addit supra *necessarium*. Nam necessarium dicit *determinationem ad unum, sine potentia ad oppositum*, et potest esse spontaneum: v.g. brutum necessario sed spontanee appetit cibum. Violentum autem addit supra necessarium quod sit a principio extrinseco contra inclinationem patientis. Sicque *necessarium* est duplex, nempe *violentum* et *spontaneum*.

Sic autem definita violentia, videtur, ut dicitur in prima objectione, quod voluntas possit cogi saltem a Deo, qui potentior est. Et molinistæ dicunt quod ita esset, si daretur præmotio physica praedeterminans.

Insuper additur in tertia objectione quod motus voluntatis ad peccandum est contra naturam. Ergo videtur violentus.

Conclusio: *Violentia potest inferri voluntati quoad actus imperatos vel imperabiles*, et mediante alia potentia inferiori exercitos, ut ambulare, scribere; *non vero quoad actus elicitos*, scilicet quoad ipsum velle.

In argumento « sed contra » citatur auctoritas S. Augustini.

Probatur 1ª Pars; quæ est sine speciali difficultate: Nam per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur: v.g. aliquis potest mihi claudere oculos ut non videam secundum quod volo, vel aperire oculos meos ut videam aliquid obscenum contra voluntatem meam. Tunc hæc visio, quamvis procedat a principio intrinseco partiali, scilicet a potentia visiva, dicitur violenta, prout est contra inclinationem voluntatis, quæ est appetitus communis totius subjecti.

Objectio: Sed tunc hæc visio non est actus imperatus a voluntate. Ergo violentia non potest inferri voluntati quoad actus imperatos.

Respondetur: Distinguo antecedens: Non est actus imperatus a voluntate *actu*, concedo; *in potentia*, nego. Conclusio autem est actibus imperatis vel actu vel potentia, prout illi qui sunt imperati actu possunt per violentiam impediri ne fiant, et qui sunt ex genere suo imperabiles possunt, renitente voluntate, fieri vi agentis externi. Si enim hi actus essent actu imperati, jam non essent violenti. Sic dæmon potest violenter movere hominem ad loquendum, ut in possessione et etiam in obsessione, impediendo nempe, per actionem in organismum, et in phantasiam, usum rationis et libertatis. Sic dæmon potest per influxum in aliquod centrum nerveum impedire motus membrorum, sicut in paralysi transitoria, quæ oriri potest ex quadam intoxicatione.

Cf. S. Thomas, Iª, q. 114, a. 1; Iª-IIªᵉ, q. 80, a. 1, et ibid., a. 3: « Diabolus potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi... Tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum ».

Probatur 2ª Pars: Violentia non potest inferri voluntati quoad actus elicitos, scilicet quoad proprios actus qui immediate ab ea procedunt, ut velle, intendere, consentire, eligere.

Sensus conclusionis est: ne dæmon quidem, imo nec Deus potest *cogere* voluntatem ad eliciendum actum. Nam hoc implicat contradictionem.

Etenim:

Actus a voluntate elicitus nihil est aliud quam *inclinatio* quædam actualis procedens *ab interiori principio* cum cognitione finis. Atqui *coactum* seu violentum est *ab exteriori principio, contra inclinationem patientis*. Ergo actus a voluntate elicitus et simul coactus implicat contradictionem.

Aliis verbis: Aliquis actus non potest esse simul a voluntate et ab extrinseco contra inclinationem voluntatis.

Brevius: volitio violenta implicat.

Confirmatur ex analogia cum inclinatione naturali entium quæ cognitione carent. Nam motus procedens ex hac inclinatione naturali non potest esse violentus: v.g. lapis potest quidem per violentiam ferri sursum, sed non potest per violentiam ferri deorsum, quia ferri deorsum est secundum ejus naturalem inclinationem seu gravitatem.

Imo hic motus naturalis in lapide est uniformiter acceleratus, dum ejus motus sursum est uniformiter retardatus.

Hæc doctrina invenitur apud Augustinum citatum in argumento « sed contra », et apud S. Anselmum qui in opere *De libero arbitrio*, VI dicit : « Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest *velle, nolens velle* ». Hoc enim implicat contradictionem.

Sed disputatur inter theologos: an Deus movendo ab intus voluntatem, possit ei violentiam inferre. Cf. SALMANTICENSES, tr. X, disp. V, dub. II.

Omnes quidem conveniunt quod Deus, agendo ad modum agentis particularis, vel mediante instrumento suæ justitiæ, v.g. igne, potest infligere pœnam contra voluntatem patientis. Et præsertim pœnas inferni sunt quid violentum, non ex parte Dei, sed pro damnato. Cf. SALMANTICENSES, ibid. Pœnæ illæ sunt violentia saltem secundum quid, scilicet contra inclinationem particularem damnatorum ; sed sunt tamen secundum ordinem justitiæ.

Quidam, ut Suarez et Vasquez, tenent quod Deus, operans ut motor universalis in voluntatem, potest in ea motus violentos producere, quia licet hi motus sint secundum potentiam obedientialem et secundum inclinationem fundamentalem voluntatis ad bonum universale, possunt esse contra ejus inclinationem ad bonum particulare. Imo Suarez et Molina dicunt quod si Deus, ut dicunt thomistae, præmoveret et prædeterminaret voluntatem, tolleretur libertas, et sic esset quid violentum.

S. Thomas e contra respondet hic, ad 1um : « Deus qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundum illud *Prov.*, XXI, 1 : " *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud* ". Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis ; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem ».

Longius hanc quæstionem tractat S. Thomas, *de Verit.*, q. 22, a. 5, et a. 8 : Utrum Deus voluntatem cogere possit. *Stante indifferentia judicii nostri circa tale objectum* particulare volitum, *impossibile est quod Deus præmovendo inferat violentiam voluntati*, et quod actus iste non sit liber : nam liber est prout sub indifferentia judicii remanet indifferentia voluntatis non coarctatæ ad tale objectum. Deus quidem clare visus tollit indifferentiam ad libertatem requisitam, quia evidentissime apparet sub omni aspectu bonus et infinite bonus.

Stante vero indifferentia judicii, implicat voluntatem necessitari. Cf. SALMANTICENSES, ALVAREZ, BILLUART.

Ad rem S. Thomas, *de Verit.*, q. 22, a. 5 et 8 : Sicut implicat voluntatem appetere objectum quod sibi per intellectum non proponitur, seu incognitum, ita *implicat aliter appetere quam sibi proponitur*, scilicet *necessario appetere quod sibi sub indifferentia proponitur;* alioquin voluntas non foret appetitus rationalis, in hoc ageret sine cognitione.

Cf. enim textum S. Augustini citatum in arg. « sed contra », item III *Contr. Gent.*, 100 ; Iª, q. 103, a. 8 ; *de Potent*, q. 6, a. 1.

Item cf. S. BONAVENTURA *II Sent.*, dist. 35, part. 2, a. 1, q. 5. Vide etiam BILLUART, Tr. de Actibus humanis, diss. II, art. V : Utrum stante indifferentia judicii, voluntas possit necessario moveri.

Objectiones:

1ª Objectio: Voluntati inclinatæ ad aliquid, v.g. ad amorem Dei in patria, Deus potest denegare suum concursum. Atqui tunc cessatio amoris esset violenta. Ergo non repugnat violentiam inferri voluntati quoad actus elicitos.

Respondetur: 1° Tunc esset violentia non positive cogens ad eliciendum actum, sed impediens actum eliciendum. 2° Tunc cessatio amoris non esset proprie violenta : nam sicut naturale est causæ secundæ *agere* stante influxu causae primæ, ita est ipsi non violentum sed supernaturale aut præternaturale *non agere* subtracto influxu causæ primæ. Sic non fuit violentum sed supernaturale igni non comburere pueros in fornace babylonica, et leonibus non devorare Danielem.

2ª Objectio: Potest Deus in voluntate Judae, Joannem odio habentis, producere amorem Joannis. Atqui hic amor foret violentus scilicet contra inclinationem Judæ. Ergo Deus potest inferre violentiam voluntati etiam quoad actus positive elicitos.

Respondetur: Distinguo majorem : Deus hoc facere potest sua gratia intrinsece efficaci, *mutando malam inclinationem Judæ in bonam*, concedo ; *conservando simul volitionem contrariam*, nego. Contradistinguitur minor.

Ita S. Thomas, *De Verit.*, q. 22, a. 8 : « Cum Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio ». Sic « cor regis est in manu illius et quocumque voluerit, vertit illud ». *Prov.*, XXI, 1.

Si vero remaneret in Juda contraria volitio, v.g. odium erga Joannem, tunc amor Joannis a Deo productus non esset elicitus a voluntate Judæ, nec vitalis.

3ª Objectio: Peccatum est contra inclinationem naturalem hominis. Atqui peccatum est actus elicitus. Ergo actus elicitus potest esse violentus.

Respondetur ad 3um: Peccatum est contra nostram *partialem* inclinationem *ad bonum honestum*, concedo ; est contra *adæquatam inclinationem ad bonum in communi*, nego. Ratio est quia homo vult peccatum sub ratione boni apparentis, secundum aliquam delectationem.

ART. V. — UTRUM VIOLENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Status quæstionis. — Ab isto articulo 5° ad finem hujus quæstionis agitur de quatuor causis involuntarii, quæ communiter assignantur, scilicet violentia, metus, concupiscentia, ignorantia.

Imprimis notandum est cum Billuart, quod, dum dicitur sive violentiam, sive metum, sive concupiscentiam, sive ignorantiam causare involuntarium (saltem quoad actus imperatos), non est sensus quod istæ causæ physice influant in actum voluntatis ipsam involuntarietatem, ut ita dicam, sed quod *vel physice, vel moraliter movent ad actum*, qui vel simpliciter, vel secundum quid contrariatur inclinationi voluntatis. V.g. projectio mercium in mare metu naufragii est secundum quid involuntaria, quia repugnat affectui quem projiciens habet conservandi suas merces.

In præsenti articulo 5° quæritur utrum violentia possit causare involuntarium quoad actus imperatos vel imperabiles a voluntate. Jam enim scimus ex articulo præcedenti quod violentia non potest causare involuntarium quoad actus a voluntate elicitos.

Aliis verbis quæstio est: an et quomodo violentia reddat involuntarios actus a voluntate imperatos vel imperabiles.

Conclusio: *Violentia absoluta causat involuntarium simpliciter quoad actus a voluntate imperabiles*, ita ut hi actus facti ex violentia sint simpliciter involuntarii: v.g. si quis omnino contra voluntatem suam cogitur, per violentam applicationem manus suæ, ad scribendum vel ad sacrificandum idolo.

Hæc conclusio intelligenda est de violentia absoluta, scilicet quam quis, adhibito omni legitimo conatu, superare non potest. Non agitur de violentia secundum quid, quam quis vincere posset si resisteret quantum moraliter potest. Unde sensus conclusionis est: Violentia absoluta causat involuntarium simpliciter, sicut violentia secundum quid causat involuntarium secundum quid: v.g. *martyrium est involuntarium secundum quid, sed voluntarium simpliciter*, sicut projectio mercium in mari ex metu naufragii.

Probatur conclusio dupliciter: 1° *ex auctoritate* Aristotelis et Damasceni in argumento « sed contra ».

2° *Ratione*, sic: *Voluntarium* est a principio intrinseco, scilicet *secundum inclinationem agentis*, si agitur de actione voluntaria, vel patientis, si agitur de passione voluntaria. Atqui id quod est absolute violentum est a principio extrinseco et contra inclinationem patientis. Ergo id quod est absolute violentum non est voluntarium, in agentibus cognoscentibus, sicut non est naturale in rebus quæ cognitione carent.

Ad 1um: Notatur hanc conclusionem valere solum pro actibus a voluntate imperatis vel imperabilibus.

Ad 2um: Notatur quod aliquid potest esse naturale aut voluntarium dupliciter, scilicet *active* vel *passive*.

Ad 3um: Aliquid potest esse violentum secundum quid et voluntarium simpliciter: v.g. cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, est violentum secundum quid quoad corpus naturaliter tendens deorsum, sed non est violentum simpliciter quoad ipsum hominem, qui vere vult simpliciter sic ascendere.

Objecto altera: Martyres passi sunt violentiam a tyrannis et tortoribus. Atqui erant tamen voluntarii in patiendo. Ergo violentia non causat involuntarium.

Respondetur: Distinguo majorem: Martyres passi sunt violentiam *absolutam*, nego; violentiam *relativam* seu secundum quid, concedo. Concedo minorem. Eodem modo distinguitur conclusio: Ergo violentia *absoluta* non causat involuntarium, nego; violentia *relativa* seu secundum quid non causat involuntarium, subdistinguo: non causat involutarium *simpliciter*, concedo; non causat involuntarium *secundum quid*, nego.

Explicatur: Poterant martyres, si voluissent, hanc violentiam vitare, negando fidem: sed maluerunt pati mortem quam negare fidem. Erant ergo involuntarii respectu actionis impiæ tyrannorum, sed, illa supposita, *voluntarii erant in subeunda morte propter Deum*. Unde in hoc non passi sunt violentiam absolutam, sed maximam violentiam secundum quid vicerunt, juxta illud *I Joann.*, v, 4: « *Omne quod natum est ex Deo vincit mundum: et hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra* ».

Si vero aliquis absolute *cogitur* invincibiliter per applicationem manus sacrificare idolo, tunc hoc impium sacrificium est simpliciter involuntarium. E contra, si aliquis non resistit quantum potest et debet, voluntarie consentit actui idololatriæ.

Idem dicendum est de puella relate ad stupratorem. Si resistit ei interius et exterius quantum potest, violatio ejus est involuntaria; si vero non resistit quantum potest, consentit peccato. Sic S. Lucia dicebat: « *Si me invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam* ». Scilicet non est peccatum mulieris per violationem corruptæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut S. Lucia dicit. Cf. etiam infra, q. 20, a. 4: utrum actus exterior addat interiori bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium aut pœnam essentialem: cui quæsito respondetur negative; addit enim solum secundum quid in ordine ad præmium accidentale.

Objectio tertia: Qui vi coactus recipit baptismum, valide recipit. Ergo recipit voluntarie.

Respondetur: Qui vi coactus recipit baptismum, valide recipit, *manente voluntate contraria*, nego; *deposita hac voluntate*, concedo.

Dubium: Quid et quantum facere debeat mulier ut censeatur resistere stupratori quantum potest moraliter, sicque pati violentiam absolutam et simpliciter dictam? (De hoc agitur in tractatu de Justitia et in tractatu de temperantia, ubi agitur de raptu, seu de stupro).

Respondetur: 1° *Hæc mulier non potest occidere oppressorem*, quia integritas carnis est bonum inferioris ordinis quam vita hominis [1].

[1] Cf. BILLUART, tr. de Justitia, quoad defensionem pudicitiæ, diss. X, a. 6, n.° 2. — Sed pudica virgo licite præeligit subire mortem, quam violari cum pe-

2° Potest autem hæc mulier resistere clamoribus, pugnis, alapis, læsione oppressoris, non tamen lethali. Imo ad hæc tenetur, citra tamen periculum propriae vitae et famae. Si vero adest periculum propriæ vitæ vel famae, et aliunde absit periculum interioris consensus libidini, mulier non tenetur cum tanto detrimento bonorum vitæ et famæ resistere exterius, quia resistere exterius est praeceptum affirmativum, quod non obligat pro semper et cum tanto dispendio. Ita S. ALPHONSUS, *Theol. Mor.*, l. III, n. 368; TANQUEREY, *Brev. Synops*, p. 122.

Raro tamen abest periculum consensus interioris libidini, et si adest hoc periculum, mulier tenetur resistere exterius etiam cum periculo vitæ et famæ, quia melius est perdere vitam corporalem quam vitam gratiæ.

Corollaria generaliter admissa prout tripliciter se habere potest persona cui fit violentia:

1um Corollarium — Si persona cui fit violentia *resistit interne et externe, quantum moraliter potest, violentia dicitur absoluta*, et causat involuntarium simpliciter, scilicet actus non est liber, nec imputabilis.

2um Corollarium — Si persona cui fit violentia *exterius resistit, sed interius consentit*, minuitur quidem voluntarium, sed per se non tollitur.

3um Corollarium — Si persona cui fit violentia *exterius omnino passive se habet*, non cooperando, nec resistendo, *quamvis interius dissentiat, libere permittit actum externum*, qui proinde ipsi imputatur quoties resistendi obligatio adest, sive ob scandalum præcavendum (v.g. in causa fidei), sive ad removendum periculum interius consentiendi (ut in materia castitatis).

ART. VI. — UTRUM METUS CAUSET INVOLUNTARIUM.

Status quæstionis. — Quæritur utrum actus ex metu factus sit involuntarius. Non est idem dicere « actus *ex metu* factus » et « actus *cum metu* factus ». Sic mercator altum mare *cum metu* ascendit sed non *ex metu;* dum, e contra, orta jam tempestate, projicit merces in mare *ex metu* submersionis. Metus definitur: *Mentis trepidatio propter malum instans vel futurum.* Metus est levis vel gravis, justus, vel injustus. Et agitur de metu qui non tollit facultatem deliberandi.

Difficultates quæstionis enuntiantur initio articuli: 1° Metus videtur se habere ad futurum sicut violentia ad præsens. 2° Id quod

riculo peccandi; quia aliud est non conservare vitam et aliud occidere: occidere numquam licet directe, nisi auctoritate publica, nec indirecte nisi servato moderamine. Imo etiam cum periculo proximo consensus, non licet occidere stupratorem, quia non sunt facienda mala, v.g. occidere alium vel seipsum, ut vitentur mala minus certa. Incertum est autem an ista puella consentiat in peccatum: potens est enim Deus eam liberare a peccato, quacumque tentatione superveniente.

per metum fit videtur esse *secundum se involuntarium*, v.g. projectio mercium in mare. 3° Hæc projectio est solum sub conditione voluntaria; ergo solum secundum quid voluntaria, non simpliciter.

Conclusio: *Quæ fiunt ex metu sunt mixta ex voluntario et involuntario; sed sunt voluntaria simpliciter et involuntaria secundum quid.* Aliis verbis: metus etiam gravis, dummodo non tollat facultatem deliberandi, non tollit voluntarium simpliciter.

Probatur: 1° Ex auctoritate Nemesii et Aristotelis qui dicunt: « Hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria ».

2° Ratione: Illud *quod est voluntarium hic et nunc,* ponderatis omnibus circumstantiis, *est voluntarium simpliciter* (quamvis possit esse involuntarium secundum se consideratum in abstracto) ut projectio mercium in mare tempore naufragii. Atqui quod fit ex metu est *voluntarium hic et nunc,* attentis omnibus circumstantiis, et involuntarium tantum secundum se consideratum in abstracto, præcisum, ab hic et nunc. Ergo id quod fit ex metu est mixtum, sed est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid.

Minor patet in projectione mercium in mare metu naufragii. Mercator *vult* tunc eas projicere, et *vellet* eas conservare.

Major etiam patet. Nam illud dicitur *esse simpliciter* quod est in actu hic et nunc; et illud dicitur *esse secundum quid* quod est in apprehensione tantum. Atqui voluntas fertur in bonum quod est in rebus ut existentibus hic et nunc et vestitis suis circumstantiis; dum e contra intellectus trahit res ad se et attingit eas secundum se, præcisas ab existentia, in statu abstractionis.

Ergo sequitur conclusio, scilicet: id quod est voluntarium hic et nunc et involuntarium tantum secundum se et in abstracto, est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid.

Agitur de metu qui non tollit facultatem deliberandi, quia secus tolleretur voluntarium, ut dicetur articulo sequenti.

Confirmatur ex Iª, q. 19, a. 6: *Id quod fit ex metu est volitum absolute et efficaciter,* et est nolitum inefficaciter et conditionate tantum. Sic mercator metu naufragii efficaciter vult projicere merces in mare, quas tamen *vellet* conditionaliter servare si abesset tempestas. Atqui id quod est volitum efficaciter et nolitum inefficaciter est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid. Ergo id quod fit ex metu est voluntarium efficaciter et simpliciter.

Ad 1um: Est differentia inter agere ex metu et agere per violentiam absolutam: nam in primo casu voluntas consentit, in secundo autem non consentit.

Ad 2um: Nihil prohibet quod aliquid *de se involuntarium,* ut projectio mercium in mare, fiat voluntarium simpliciter, relative ad majus malum vitandum.

Ad 3um: Unde *hic et nunc* id quod ex metu fit, est absolute volitum et conditionaliter non volitum.

Objectio: Est quædam difficilis objectio contra primam partem conclusionis; scilicet: Id quod fit *ex metu* est mixtum.

Hæc objectio examinatur a Billuart, sed eam discutere pertinet potius ad tractatum de justificatione aut de contritione. Objectio ista ad hoc reducitur:

Plures ex metu inferni dolent de peccato et observant legem. Atqui hic dolor aut ista observantia *nihil* habet involuntarii, alias foret mala, ut dicunt jansenistæ in propositione 61ª Quesnel. Ergo quæ fiunt ex metu non sunt semper involuntaria secundum quid.

Respondetur cum Billuart: Ad minorem: In hoc casu adhuc remanet voluntas conditionata non deserendi peccatum, si non esset infernus. Hoc autem ostendit hominem adhuc esse malum; non autem hunc dolorem vel hanc observantiam esse quid malum. Manifestum est enim, quidquid dixerit Quesnel, quod desiderium inferni vitandi et dolor de peccato assumptus ad hunc finem, non sunt actus mali, sed sunt in subjecto adhuc malo; sicut fides informis non est mala ex hoc quod est in subjecto adhuc malo.

Objectio altera: Quod est voluntarium simpliciter excludit omnem rationem involuntarii.

Respondetur: Est æquivocatio in adverbio « simpliciter ». Unde distinguo antecedens: Quod est voluntarium simpliciter in hoc sensu quod dicat *totaliter*, excludit omnem rationem involuntarii, concedo; quod est voluntarium simpliciter, idest *principaliter* et *efficaciter*, nego.

Objectio tertia, contra 2am partem conclusionis, scilicet voluntarium ex metu est voluntarium simpliciter. Contractus initi ex gravi metu sunt invalidi. Ergo sunt simpliciter involuntarii.

Respondetur: Hoc pertinet ad tractatum de contractibus. Hic sufficiat dicere quod generaliter hi contractus initi ex gravi metu non sunt invalidi jure naturæ, nisi metus sit ita gravis ut rationis usum omnino impediat. Sed declarantur invalidi a *jure positivo*, ne mali extorqueant per metum aliquem contractum v.g. matrimonii.

Imo jure naturæ *metus gravis, injuste incussus* directe ad extorquendum consensum, *irritat contractus gratuitos* (scilicet ex liberalitate, quia eorum causa, quæ est ipsa liberalitas, non subsistit sine plena libertate). Et hic metus *reddit rescindibiles contractus onerosos.*

Ita etiam metus *matrimonium invalidat*, si est metus gravis injuste incussus, ad extorquendum consensum in matrimonium. Hic metus dirimit matrimonium jure naturali, juxta quosdam, jure ecclesiastico, juxta alios.

Corollarium 1um: *Metus gravis, in his quæ sunt prohibita quia mala, seu prohibita lege naturali, non excusat a toto peccato*, quia hæc remanent simpliciter voluntaria: v.g. qui metu mortis fidem negat, perjurat, fornicatur etc., peccat mortaliter. Attamen metus minuit voluntarium et eo magis quo gravior est. Imo voluntarium tollit, si tollit facultatem deliberandi.

Corollarium 2um: *Metus gravis, in his quæ sunt mala quia prohibita, regulariter excusat a toto peccato, ex lege positiva*, quia ex intentione legislatorum leges *positivæ* non obligant cum tanto dispendio. V.g. qui metu mortis vel gravis infamiæ non jeiunaret in quadragesima vel non audiret Missam die festo etc. non peccaret.

Corollarium 3um: *Quandoque* tamen leges positivæ obligant etiam cum dispendio vitæ, scilicet ad obtinendum finem maximi momenti, v.g. ad salvandam patriam. Sed tunc est aliquid pertinens ad jus naturale. V.g. miles debet irrumpere in hostes cum evidenti periculo mortis. Aut etiam quando transgressio legis positivæ cederet in contemptum religionis, v.g. si tyrannus præcipiat christiano manducare carnem feria sexta in contemptum religionis.

Art. VII. — UTRUM CONCUPISCENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Status quæstionis. — Per concupiscentiam hic intelligitur « *motus seu passio appetitus sensitivi, quo inclinamur ad aliquid prosequendum* ». Sic concupiscentia opponitur metui, qui est motus refugiens malum.

Concupiscentia dividitur in *antecedentem*, quæ antecedit motum voluntatis, et *consequentem*, quæ ex actu voluntatis sequitur. Concupiscentia consequens est signum et effectus intensi voluntarii; scilicet dum quis intensa voluntate vult aliquid, inde excitatur passio in appetitu inferiori, v.g. sancta ira, aut e contrario ira crudelis; et pariter pro concupiscentia. In nostro articulo *agitur de sola concupiscentia antecedenti;* et de ipsa quæritur quomodo se habeat ad voluntarium et involuntarium.

Ad intelligentiam autem hujus articuli revocandum est in memoria quod voluntarium dicitur dupliciter: 1° *voluntarium imperfectum*, ut est in brutis, scilicet cum cognitione finis materialiter; 2° *voluntarium perfectum et liberum*, ut est in homine, scilicet cum cognitione finis formaliter ut finis, et indifferentia judicii.

His autem præmissis, est duplex conclusio:

1a Conclusio: *Concupiscentia antecedens de se magis inclinat ad voluntarium quam ad involuntarium.*

Probatur: Ratio est quia per concupiscentiam voluntas inclinatur et allicitur ad volendum id quod concupiscentia appetit. Sic concupiscentia antecedens auget voluntarium imperfectum, sive in brutis, sive in hominibus, et allicit ad volitionem et peccatum. Ita in responsone ad 1am et ad 2um.

2a Conclusio: *Concupiscentia antecedens minuit voluntarium perfectum et liberum.*

Probatur: Ratio est quia concupiscentia antecedens minuit judicium rationis, imo quandoque tollit; ut in his qui hysteria laborant

aut ira vehementi efferuntur, et quandoque concupiscentia causat etiam dementiam: et si non minuit proprie exercitium judicii rationis, facit tamen quod intellectus minus attendat ad rationes boni honesti. Sic minuitur indifferentia judicii quoad specificationem.

Corollarium: Concupiscentia antecedens minuit peccatum, prout turbat judicium et minuit liberum. Quandoque etiam tollit indifferentiam judicii et usum rationis.

APPENDIX.

DE HABITIBUS RELATE AD VOLUNTARIUM.

Occasione hujus quæstionis, quædam similes ponuntur quaestiones, quæ potius pertinent ad tractatum de Habitibus, sed de quibus aliquid breviter dici potest relate ad voluntarium.

Quaestio est:

Utrum habitus boni vel mali augeant voluntarium et liberum. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 78, a. 2.

Respondetur: Habitus operativus acquisitus, de quo hic agitur, est qualitas difficile mobilis, iteratis actibus comparata, qua homo utitur quando vult et inclinatur ad similes actus efficiendos sive bonos, sive malos, prout habitus est virtus aut vitium (Cfr. infra, q. 49).

Habitus esse possunt non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in intellectu et in voluntate. Quoad influxum habituum in libertatem sub aspectu morali imputabilitatis, oportet distinguere plura, prout habitus remanet voluntarius aut est efficaciter retractatus, sed adhuc materialiter influens.

Unde:

1° *Habitus sive bonus, sive malus, et non retractatus, auget voluntarium*, quia confert voluntati facilitatem et propensionem ad agendum, omnemque repugnantiam tollit. *Neque minuit liberum*, quamvis inclinet voluntatem in unam partem, *quia est libere acquisitus* et libere conservatur. Unde hi habitus sunt voluntari.

2° *Habitus bonus perficit libertatem*, prout inclinat ad agendum secundum rectam rationem et imminuit potentiam peccandi, quæ est defectus libertatis.

3° *Habitus malus, non efficaciter retractatus, auget peccatum*, quia, ut ostenditur Iª-IIªᵉ, q. 78, a. 2, qui peccat ex habitu non retractato majori inclinatione et delectatione peccat, nec minori libertate. Unde S. Thomas dicit peccantem ex habitu, et non solum ex impulsu momentaneo passionis, peccare ex malitia.

4° *Habitus malus efficaciter retractatus, sed adhuc materialiter influens*, ut dispositio in temperamento, *minuit voluntarium*, quia ipse non est amplius voluntarius, et ex parte impedit deliberationem.

Imo motus mali, qui ex illo indeliberate effluunt, ut v.g. blasphemiæ, vel excessus in potu, non amplius imputantur ad culpam, quia desinunt esse liberi in suo principio. Sed ut habitus malus efficaciter retractetur,, oportet quod peccator mediis adhibitis illum, quantum potest, eradicare conetur.

DE HEREDITATE ET TEMPERAMENTO.

relate ad voluntarium

Hereditate transmittuntur quædam inclinationes *directe physicæ* et indirecte morales, v.g. inclinatio ad iram, ad luxuriam. Hoc est certum. Sed multi deterministæ asserunt filios hereditariis propensionibus resistere non posse.

Ad hoc respondendum est ex principio dato a S. Thoma in hoc articulo ad 3ᵘᵐ: *Quoties manet usus rationis, eo ipso manet potestas deliberandi et eligendi, etiam contra inclinationes hereditarias.* Hoc constat etiam testimonio conscientiæ et multis factis historicis. Sic sæpius disciplina christana superavit pravas inclinationes hereditarias barbarorum, qui vere transformati sunt, juxta illud Domini: « *Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est* » (Joann., iii, 6).

Concedendum est tamen quod per pravas inclinationes hereditarias attenuatur libertas, prout istæ judicium perturbant. Ideoque benigne excipiendi sunt qui his propensionibus laborant. Attendendum est quod sic nascuntur graves tentationes ad quas superandas requiritur speciale gratiæ auxilium, ut communiter docetur in tractatu *de Gratia* (cf. Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 8).

Circa hereditatem Cf. E. Régis, *Précis de Psychiatrie*, 6ª edit., 1923, p. 28; Robert de Sinéty, S. I. *Psychopathologie et direction*, 1934.

Hereditas est originalis prædispositio ad varias psychopathias, quæ pueris transmittitur a parentibus. V.g. prout parentes fuerunt aut dementes, aut alcoolici, aut nevropathici, aut ebrii momento procreationis vel conceptionis, etc., in filiis potest esse organica prædispositio vel ad dementiam, vel ad nevropathiam, ex qua sequitur quædam psychopathia, præsertim per inordinationem imaginationis (imago fixa in phantasia) et sensibilitatis. Ita obsessiones, v.g. tendentia ad suicidium.

Hereditas potest esse *immediata*, si provenit a parentibus immediatis; tunc est simplex aut duplex, prout provenit ab uno parente vel ab utroque. Hereditas materna est frequentior et gravior, juxta plures. Hereditas potest esse *mediata*, idest non a parentibus immediatis, sed ab avo, et si est per plures generationes dicitur accumulata

Hereditas est vel *progressiva*, quando prædicta dispositio semper augetur; et sic tendit ad annihilationem familiæ; vel est *regressiva*, si corrigitur ex felici matrimonio, quasi ex infusione novi sanguinis.

In aliqua familia, in qua, v.g. dementia est hereditaria, quidam filii quandoque sunt immunes, imo aliquando sunt etiam magni ingenii.

Quoad ægritudinem transmissam est vel dispositio ad dementiam, vel ad paralysim generalem, vel ad nevropathiam, vel ad syphilim, vel ad alcoolismum. Paralysis generalis sæpe venit a syphilide hereditaria.

Theoriæ modernæ circa hereditatem pathologicam magis ac magis eam considerant ut effectum perturbationis in nutritione seu *intoxicationis in vita embryonis*. Nam intoxicatio sanguinis provocat delirium, vel exasperationem nervorum, phantasiæ et sensibilitatis: v.g. ex hypersecretione thyroïdiana seu glandulæ thyroïdæ, cujus hypertrophia vocatur tumidum guttur (goître, gozzo).

De temperamento. — *Temperamentum* est complexus inclinationum *directe physicarum*, quæ vel ex hereditate, vel ex organismo cuique proprio, alicui individuo competunt, ejusque specialem indolem seu idiosyncrasiam constituunt. Fundantur in materia signata quantitate, quæ, secundum thomistas, est principium individuationis: et sic individuum est « ineffabile », prout est infra intelligibilitatem directam ac definiri nequit; alio modo per oppositum Deus est ineffabilis, prout est supra intellectionem nostram in statu præsenti. Sic distinguuntur diversa temperamenta secundum prædominantiam vel nervorum, vel sanguinis, vel bilis, vel lymphæ. In quibusdam prævalet velocitas, sed sine perseverantia, in aliis vis et perseverantia, in aliis inertia.

Hæ autem nativæ dispositiones modificantur educatione, externis circumstantiis, propriisque conatibus. Sic constituitur *character*, qui est stabilis complexus nativarum propensionum per educationem et propriam voluntatem immutatarum. In virtuoso character est ejus *virilitas moralis*, et se habet ad temperamentum, sicut in lingua latina se habet verbum « *vir* » ad verbum « homo » Vir enim, sicut virtus, denominatur a *vi*, quod significat fortitudinem. Unde nomine *viri* significatur homo prout distinguitur a muliere, et præsertim homo fortis. Quare Cicero ait: « Si vir esse volet », scilicet si characterem et vigorem animi volet ostendere. E contrario, *homo* designat potius membra speciei humanæ, indiscriminatim, sive viros, sive mulieres. Unde verbum « homo » sumitur etiam ad indicandum totum genus humanum; et juxta plures verbum hoc originem habet ab *humo*. « Unde character est sigillum viri in humo seu temperamento hominis » (P. Gardeil dicebat in suis lectionibus: « le caractère est l'empreinte du *vir* dans l'*humus* de l'*homo* »). Character constituitur præsertim per virtutes morales et per virtutes theologicas si agitur de christiano.

Unde supposita hac distinctione inter temperamentum et characterem, dicendum est quod *temperamentum*, sicut passiones antecedentes, *minuit liberum arbitrium*, non vero tollit, quando remanet usus rationis. *Character*, e contrario, sicut habitus voluntarius non retractatus, *auget voluntarium* et non minuit liberum. Character bonus perficit libertatem, character malus non retractatus auget peccatum.[1]

De educatione characteris. — Hereditariæ inclinationes modificantur ab educatione quæ a parentibus, a magistris, ab ipsa societate accipitur.

Triplici modo præsertim influit educatio in liberum arbitrium:

1) *inculcando principia* sive bona, sive mala; hoc est maximi momenti, si revera intelligentia pueri initio est quasi tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut aiebat Aristoteles. Ideo multum potest sive ad bonum, sive ad malum, hæc inculcatio principiorum. Propterea Ecclesiæ inimici volunt habere in hac re monopolium legale, seu exclusivam potestatem docendi ab auctoritate publica concessam.[2]

2) Educatio influit *exemplum præbendo*, seu ad imitationem alliciendo.

3) *Passiones recte moderando*, vel pervertendo, non solum per exemplum aut inculcationem principiorum, sed proprie imperando, ut parentes et magistri possunt facere.

Denique propria educatio christiana characteris fit per acquisitionem virtutum, sicut per orationem et sacramenta, ad obtinendum augmentum virtutum infusarum, de quibus infra. Scilicet 1° *roborando in se spiritum fidei, spei et caritatis*, meditatione et consuetudine agendi non solum propter motivum honestum, sed propter motivum supernaturale, propter ipsum Deum, finem ultimum nostrum; 2° *circa media*, in omnibus agendo secundum *rectum dictamen prudentiæ*, non solum naturalis, sed etiam *christianæ*, quae virtutes morales dirigit secundum ordinem ad finem supernaturalem. Non sufficit prudentia *negativa*, qua quis tacet et non agit, sed requiritur prudentia operativa. Sæpe de aliquo dicitur: « Hic est valde prudens », dum non habet nisi solam negativam prudentiam ad vitanda incommoda, sicut epicurei.

3° *Moderando, non extinguendo, passiones* concupiscibilis et irascibilis, ut habeatur vera temperantia et fortitudo. Passiones non sunt extinguendæ, quia, ut ait S. Thomas, I^{a}-II^{ae}, q. 24, a. 3: « Melius est quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum », scilicet secun-

[1] Tanquerey, *Brevior Synopsis theol. mor.*, p. 17, videtur non satis distinguere characterem a temperamento.

Quoad hanc materiam, cf. diversa opera modernorum catholicorum, praesertim *de educatione characteris*. Sub hoc titulo moderno quidam exponunt quasi totam ethicam S. Thomae, scilicet de habitibus et virtutibus in genere et in speciali: v.g. de educatione puritatis (tract. de castitate), de educatione conscientiæ (tract. de prudentia), de educatione sensus socialis (tract. de Justitia). Cf. J. Guibert, *Le Caractère*, et opera R.mi D.ni Gillet, O. P.

[2] Inimici Ecclesiæ volunt pueris inculcare sua principia, dicentes quod inter diversas religiones non est aliqua eligenda nisi postquam adolescens ad ætatem adultam pervenerit. Sed ad hoc responderi potest quod similiter *numquam pueris dici deberet*, quoadusque ad ætatem adultam perveniant, *quod sunt liberi et culpabiles*, ut determinismus vellet. Quod patet esse falsum.

dum passiones regulatas et imperatas a virtute, Deus enim nobis dedit sensibilitatem ad finem moralem obtinendum.

4° *Sæpe considerando jus alterius* in spiritu justitiæ, imo *sanctificationem proximi* in spiritu caritatis.[1]

APPENDIX.

DE STATIBUS PATHOLOGICIS.

Plures auctores moderni tractant de statibus pathologicis *ac si quidam ex his statibus directe voluntatem afficerent,* ac si, v.g. aut aboulia aut invincibilis propensio ad aliquid essent proprie ægritudines voluntatis. Si hæc verba ad litteram sumerentur, esset *materialistica negatio* spiritualitatis animæ et voluntatis. Unde attente distinguenda est *ægritudo* physica seu *morbus* physicus ad organismum pertinens et impediens, ut dementia, exercitium rationis et libertatis, a mala dispositione morali seu a *vitio,* quod est malus habitus ipsius voluntatis.[2] Ait enim S. Thomas quod in plus se habet vitium quam ægrotatio vel morbus, et *proprie ægritudo* vel morbus *est in corpore,* etiam in organis facultatum sensitivarum, phantasiæ, *solum analogice est in anima,* scilicet in voluntate, prout aliquis est male dispositus, habens inordinatum affectum (I^{a}-II^{ae}, q. 71, a. 1, ad 3um).

Sed quidam status pathologici ab extrinseco, scilicet ex parte organismi, magis directe impediunt exercitium judicii et voluntatis, ut *aboulia,* quæ pro voluntate est quasi id quod est *amentia* pro intellectu. Alii minus directe impediunt exercitium libertatis, v.g. *neurasthenia, hysteria, epilepsia.* Sed tamen etiam in his quandoque tollitur usus rationis, scilicet durante crisi, ut in epilepsi et hypnosi. Pro his qui versantur in somno hypnotico et postea explent jussa magnetizantis, probabilius est ordinarie in eis *libertatem tantum minui.* Sed in ipso casu quo totaliter aufertur liberum arbitrium, considerandum est num forte eorum facinora sint voluntaria in causa, prout saltem imprudenter se tradiderunt inhonesto hypnotizanti. In unoquoque casu res æstimanda est ex circumstantiis et ex experientia tum ægrorum, tum peritorum et honestorum medicorum.[3]

[1] Quidam videntur existimare S. Thomam de educatione voluntatis non tractasse; dum, e contra, tota ejus ethica ad hoc ducit.

[2] TANQUEREY, *op. cit.*, p. 19, non satis hanc distinctionem facit.

[3] Quandoque suggestio hypnotica sanavit a quibusdam obsessionibus, sed raro a dementia; suggestio therapeutica facta *in statu vigiliæ* est medium utilius et efficacius ad sanandas ægritudines quae dicuntur mentales, v.g. impulsionem ad bibendum (dipsomania). Cf. E. RÉGIS, *Précis de Psychiatrie*, 6^{a} ed., p. 1003 ss.

ART. VIII. — UTRUM IGNORANTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Status quæstionis. — *Definitio ignorantiæ*: *Ignorantia est carentia debitæ scientiæ in subjecto capaci.* Sic v.g. carentia scientiae theologicae in sacerdote, aut scientiæ medicæ in medico est ignorantia. Sic ignorantia distinguitur a *nescientia,* quæ est negatio scientiæ in subjecto incapaci aut nondum capaci, v.g. in pueris, in amentibus: aut etiam carentia scientiæ medicæ in sacerdote. — Distinguitur etiam ab *errore,* qui est non solum negatio aut privatio scientiæ, sed est contraria dispositio.

Divisio ignorantiæ. — Hæc divisio non omnino eodem modo proponitur a S. Thoma et a modernis auctoribus. S. Thomas, magis speculative procedens, loquitur potius de ignorantia voluntatem antecedente, concomitante et consequente; dum moderni theologi magis practice loquuntur de ignorantia vincibili et invincibili. Attamen hæ duæ classificationes conciliari possunt:

IGNORANTIA
- *ratione objecti*
  - *ignorantia juris* — Quando ipsa lex vel poena a lege statuta ignoratur: v.g. si quis ignoret excommunicatum vitandum esse.
  - *ignorantia facti* — Quando quis nescit in aliquo casu legem esse applicandam, quam aliunde cognoscit: v.g. si quis ignoret Petrum esse excommunicatum, cum aliunde sciat excommunicatum vitandum esse.
- *ratione voluntatis*
  - *ignorantia consequens,* seu *volita* et *vincibilis*
    - *directe volita* seu *ignorantia affectata.*
    - *indirecte volita* (ex negligentia)
      - *ignorantia crassa* seu *supina* - ex gravi negligentia.
      - *ignorantia levis* - ex levi negligentia.
  - *ignorantia non consequens,* seu *non volita* et *invincibilis*
    - *ignorantia antecedens* est de eo quod agitur, et non ageretur si adesset scientia: v.g. occido amicum putans invincibiliter occidere cervum.
    - *ignorantia concomitans* est de eo quod agitur; tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur: v.g. occido inimicum meum putans invincibiliter occidere cervum; sed occidissem si scivissem esse inimicum.

Moderni parum loquuntur de ignorantia concomitante, quæ revera est subdivisio rarius verificata ignorantiæ invincibilis.

Hac divisione posita, conciliando S. Thomam et modernos, transeamus ad exponenda principia quæ ignorantiam respiciunt:

Principia de ignorantia. — Hæc principia dici possunt etiam de inadvertentia, quæ est quædam ignorantia actualis.

1um Principium: Ignorantia consequens, seu volita, aut vincibilis, causat voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid. (Hæc est secunda pars præsentis articuli): aliis verbis: Ignorantia volita et vincibilis non tollit voluntarium liberum, nec imputabilitatem circa id quod ignoratur; sed ignorantia indirecte volita minuit liberum et eo magis quo ipsa est minus voluntaria.

Ratio primæ partis est quia ignorantia volita seu vincibilis est et ipsa voluntaria, vel directe vel indirecte. Ergo opus, v.g. occisio, ab ea procedens est voluntarium saltem indirecte: nam qui vult causam vult effectum. V.g. medicus negligens et volens suam ignorantiam medicinæ, vult in causa occisionem ægroti, quae sequitur ex hac ignorantia. Medicus enim potuisset et debuisset hanc ignorantiam suæ artis depellere.

Ratio secundæ partis est quia opus ex ignorantia indirecte volita sequens est contra aliqualem inclinationem agentis: si enim adfuisset scientia, non fieret. Ideo hæc ignorantia indirecte volita minuit liberum voluntarium, et eo magis quo ipsa est minus voluntaria: v.g. ignorantia ex levi negligentia potest ex mortali peccato facere veniale, non vero ignorantia crassa. Si autem ignorantia sit *ita affectata* ut ea absente opus nihilominus fieret, tunc non minuit voluntarium: v.g. si quis non vult cognoscere legem Dei ut sine remorsu peccet, tunc non minuitur imputabilitas.

Hoc primum principium sic subdividitur a quibusdam modernis theologis (cf. Tanquerey, *op. cit.*, p. 14): Ignorantia *actualiter vincibilis* liberum non tollit, sed minuit, saltem si non est affectata. Ignorantia *hic et nunc invincibilis*, quæ *olim tamen vincibilis fuit*, tollit quidem liberum actuale et in se, sed relinquit voluntarium in causa; sicut medicus, qui olim ut studens non satis medicinam excoluerit, non incurrit peccatum homicidii eo instanti quo dat malum remedium producens mortem, sed pravos effectus suæ ignorantiæ voluit culpabiliter in causa quando studium advertenter neglexit. Item dicendum est de confessario qui studium theologiæ graviter neglexit.

2um Principium: Ignorantia non consequens, seu non volita et invincibilis causat involuntarium simpliciter, aut saltem non voluntarium.

Hoc principium sic subdividitur prout agitur aut de ignorantia antecedente (in fine præsentis articuli), aut de ignorantia concomitante (initio præsentis articuli):

1° *Ignorantia invincibilis antecedens, cum ipsa sit involuntaria, causat involuntarium simpliciter,* seu *tollit liberum ideoque imputabilitatem circa id quod ignoratur.* Nihil enim volitum nisi præcognitum, saltem in sua causa. Imo opus ex hac ignorantia procedens est contra agentis inclinationem vel actualem vel habitualem, vel interpretativam. Hoc est evidens in exemplo jam citato: occido amicum putans invincibiliter occidere cervum, et non occidissem si scivissem eum esse amicum meum.

2° *Ignorantia invincibilis concomitans non facit voluntarium simpliciter, nec involuntarium simpliciter, sed facit* NON-VOLUNTARIUM. Hoc patet in eo qui putans invincibiliter occidere cervum, occidit inimicum, quem pariter occidisset si cognovisset.

Ratio hujus est quia hæc ignorantia invincibilis concomitans est potius non voluntaria quam involuntaria, nam non tollit omnem voluntatem sive habitualem sive actualem conditionatam peccandi. Ideo non facit involuntarium simpliciter, nec facit voluntarium simpliciter, quia ipsa est non voluntaria et non vincibilis. Ergo facit non-voluntarium.

Corollarium: In hoc ultimo casu, qui sic occidit inimicum putans invincibiliter occidere feram, manet semper *reus homicidii interni* propter malam voluntatem occidendi inimicum, si cognovisset. *Excusatur tamen ab homicidio externo et a poenis* ac censuris, quæ non-nisi propter opus externum feruntur, quia opus externum in casu non est voluntarium.

Ad 2um: Ultima conclusio: In omni peccato est quædam voluntaria « ignorantia electionis », non circa legem observandam in universali, sed circa ejus applicationem hic et nunc; et virtute hujus voluntariæ ignorantiæ electionis judicamus esse hic et nunc bonum id quod revera est malum simpliciter et bonum solum secundum quid: v.g. secundum inordinatam passionem judicamus bonum esse furari aut mentiri.

Sic conciliatur id quod verum est in sententia Platonis et Aristotelis quod *omnis malus est ignorans* cum dicto Augustini in *Retract.* (citatur in articulo, in 2a object.): *Omne peccatum est voluntarium.*[1]

[1] Cf. tract. de peccato, Ia-IIae, q. 76, a. 1, et præsertim a. 4, ad 1um. Item *Tabula aurea; Ignorantia*, nn. 28, 29.

In Ia-IIae, q. 76, a. 4, ad 1um, legitur: « *Ignorantia, secundum quam omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem in peccatum ». Nam ex hac passione vel ex hoc pravo habitu id quod est simpliciter malum et solum secundum quid bonum (scilicet bonum pro passione, ut v.g. adulterium), consideratur ut simpliciter bonum et secundum quid malum, quia dignum poenae.

Item Ia-IIae, q. 78, a. 4, ad 1um: « *Hæc ignorantia electionis, neque excusat, neque diminuit peccatum*... unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum ». Item Ia, q. 63, a. 1, ad 4um: « Quando aliquod malum, v.g. adulterium, eligitur ut bonum, hoc semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Errat enim adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actus ut quid simpliciter bonum hic et nunc, quamvis (habeat advertentiam inordinationis et) quamvis in universali non erret ». Et hoc modo non fuit peccatum in angelis.

SYNOPSIS

Simul recolligendo quæ dicta sunt circa definitiones et principia de ignorantia, hæc brevis synopsis confici potest:

IGNORANTIA	*consequens* seu *vincibilis*		— *causat voluntarium simpliciter* (quia ipsa est voluntaria saltem indirecte) *et* *causat involuntarium secundum quid* (quia effectus non est directe volitus, et non fieret si scientia adesset).
	non consequens seu *invincibilis*	*antecedens* de eo quod agitur, et secus non ageretur	— *causat involuntarium simpliciter* quia nihil volitum nisi præcognitum; et hæc ignorantia est involuntaria. V.g. qui invincibiliter ignorans occidit amicum dilectissimum.
		concomitans de eo quod agitur, et secus etiam ageretur	— *causat nec voluntarium simpliciter nec involuntarium simpliciter, sed non-voluntarium,* quia hæc ignorantia est non voluntaria. V.g. qui invincibiliter ignorans occidit inimicum quem secus etiam occidisset.

Brevius: Ignorantia *consequens* causat *voluntarium simpliciter*
» *antecedens* » *involuntarium simpliciter*
» *concomitans* » *non-voluntarium.*

QUÆSTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS ACTUUM HUMANORUM

Post quæstionem de voluntario et involuntario in genere, agendum est de circumstantiis ipsorum actuum secundum quas actus dijudicantur. Nam aliquis actus jam in esse morali constitutus, moraliter afficitur ex quibusdam circumstantiis. V.g. sunt quædam circumstantiæ mutantes speciem, ut furari in loco sacro; aliæ notabiliter aggravantes intra eandem speciem, ut furari mille aureos; aliæ leviter tantum aggravantes, ut furari triginta asses potiusquam viginti quinque.

Nunc autem S. Thomas in his quatuor articulis solum definit circumstantiam et circumstantias dividit seu classificat.

Sunt quasi prænotamina, scitu necessaria, ad solvendas postea quæstiones de moralitate et conveniebat hoc ponere in quæstione 7ª, agendo de actibus humanis in genere, antequam de actibus humanis in speciali. Postea vero, q. 18, aa. 3, 10, 11, S. Thomas considerabit speciales difficultates de circumstantiis relate ad bonitatem et malitiam actuum humanorum.

ART. I. — UTRUM CIRCUMSTANTIA SIT ACCIDENS ACTUS HUMANI.

Nunc quæritur definitio circumstantiæ.

Responsio: *Circumstantia est accidens actus humani, ipsum in esse morali jam constitutum, moraliter afficiens.*

Explicatur definitio: 1° dicitur *accidens actus humani*, prout est extra substantiam actus et quasi circumstat, secundum metaphoram a loco sumptam; 2° *dicitur afficiens actum humanum in esse morali jam constitutum*, quia si daret primam et essentialem speciem moralem, jam non esset circumstantia, sed vel objectum specificans, vel finis operis. Sic videbimus quod finis operantis ad quem non necessario ordinatur finis operis est circumstantia: v.g. furtum facere ad solvendam pecuniam meretrici, vel, e contrario, ad eleemosinam faciendam; 3° dicitur *moraliter afficiens actum*, idest ipsum modificans in ordine ad regulas morum; quia si afficiat physice, erit circumstantia physica, non moralis: v.g. si quis det eleemosinam in auro vel argento, manu dextra aut sinistra.

ART. II. — UTRUM CIRCUMSTANTIÆ HUMANORUM ACTUUM SINT CONSIDERANDÆ A THEOLOGO

seu aliter: Quomodo circumstantia actuum humanorum pertineant ad considerationem theologi.

Respondetur quod tripliciter circumstantiæ actuum humanorum pertinent ad considerationem theologi. Nam secundum circumstantias actus modificantur: 1° quoad commensurationem ad ultimum finem: v.g. si fiat eleemosyna non solum propter finem humanum, sed propter Deum; 2° quoad bonum et malum: nam ex aliqua circumstantia actus ex objecto bonus, potest fieri malus: v.g. doceo veritatem ad habendam vanam gloriam humanam; 3° quoad meritum et demeritum, ut constat ex præcedenti exemplo.

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIÆ AB ARISTOTELE IN Lib. III ETHICORUM, c. I.

Status quæstionis. — Enumeratio aristotelica circumstantiarum conservata est a Tullio in sua Rhetorica (I de Invent.).

Ista enumeratio classica continetur in versu: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*

Responsio: S. Thomas ostendit hanc divisionem esse fundatam in definitionem circumstantiæ. Nam:

Circumstantia attingit			
ipsum actum	*per modum mensuræ*	*locus*	*quando:* v.g. die festo, aut diu.
		tempus	*ubi:* v.g. in publico, aut in loco sacro.
	per modum qualitatis: modus agendi		*quomodo:* v.g. intense, remisse, ex contemptu, ex ignorantia.
causas actus	*causam finalem*		*cur:* finis operantis seu extrinsecus.
	causam materialem		*circa quid.*
	causam efficientem principalem		*quis:* v.g. sacerdos, conjugatus, laicus.
	causam efficientem instrumentalem		*quibus auxiliis:* v.g. ope dæmonis, veneno, gladio.
effectum actus — quid aliquis fecerit			*quid:* v.g. res sacra vel profana.

Notandum est quod Tullius reduxit circumstantiam « *circa quid* » ad ipsum « *quid* ». « *Quoties* » vero non est circumstantia alicujus actus sed dicit tantum multiplicationem actuum.

Ad 3um: Quid, cur, quis, dicuntur circumstantiæ non prout sunt objectum vel finis operis specificans, aut ipsum agens, sed prout sunt *accidentales conditiones* ex parte aut objecti, aut finis, aut agentis. V.g. « *quid* » in furto non denotat quod res furtiva sit aliena, sed quod sit sacra vel profana, magnæ aut parvæ quantitatis. Item « *quis* » designat qualitatem agentis; v.g. quod sit sacerdos vel laicus. « *Cur* » denotat finem non intrinsecum et operis (hic enim pertinet ad substantiam actus), sed *finem extrinsecum* et *operantis;* v.g. si quis furetur ad sese inebriandum.

ART. IV. — QUÆNAM SINT PRINCIPALES CIRCUMSTANTIAE

an sint « propter quid », et « quid ».

Responsio *est: Principales circumstantiæ sunt « cur » et « quid ».*

Probatur: Actus proprie dicuntur humani prout sunt voluntarii. Atqui voluntatis motivum et objectum est finis. Ergo principalissima circumstantia est quæ attingit actum ex parte finis; postea est alia circumstantia quæ actum attingit ex parte effectus ad talem finem ordinati. Ideo principalissima circumstantia est « *cur* », quam sequitur circumstantia « *quid* ». — Aliæ vero circumstantiæ ordinantur secundum approximationem ad istas duas priores.

NOTA. — Hæc non sunt minoris momenti quoad discernibilitatem *miraculi* ex circumstantiis physicis et moralibus; cf. opus nostrum *De Revelatione*, ed. 4a, 1945, t. II, p. 62-92: De discernibilitate miraculorum quoad naturam facti, quoad existentiam facti; de falsis miraculis. — Item solutio hujusce quæstionis de circumstantiis valde utilis est ad discernendos veros martyres a falsis, cf. *ibid.*, t. II, p. 266-277. In veris martyribus, non vero in falsis, apparet *connexio virtutum heroicarum;* sic illi soli orant pro tortoribus, ut Jesus, ut S. Stephanus primus martyr; in hoc apparet finis ultimus propter quem sustinent atrocia tormenta, non ex superbia, sed ex amore Dei super omnia.

DE ACTIBUS HUMANIS IN SPECIALI POTIUS PSYCHOLOGICE CONSIDERATIS

(A Qu. VIII ad Qu. XVIII inclusive).

DIVISIO:

- DE ACTIBUS HUMANIS IN SPECIALI
  - *De actibus elicitis a voluntate*
    - *circa finem*
      - *velle*
        - *de quibusnam objectis sit voluntas* . . q. 8
        - *a quo moveatur voluntas:* q. 9
        - *quomodo* moveatur voluntas . . . . q. 10
      - *frui* . . . . q. 11
      - *intendere* . . . . q. 12
    - *circa media*
      - *eligere* . . . . q. 13
      - *consiliari* . . . . q. 14
      - *consentire* . . . . q. 15
      - *uti*, per applicationem aliarum facultatem . . . . . q. 16
  - *De actibus imperatis a voluntate*, et de ipso *rationis imperio* a quo dirigitur tota executio . . . . q. 17

(Cf. de hoc Joannem a S. Thoma et Billuart, qui optime tractat de libero arbitrio contra jansenistas; quamvis non sequatur ordinem articulorum S. Thomæ).

Ad actum *fruitionis* quod attinet, notandum est quod quamvis intentio præcedat fruitionem, prius tamen agitur de fruitione quia est de fine simpliciter, dum intentio est de fine in ordine ad media. Sic Deus fruitur sua bonitate antequam intendat eam manifestare.

Quoad actum *electionis*, S. Thomas tractat etiam de actu consilii, qui pertinet ad intellectum, sed dirigit electionem voluntariam.

Ad actum vero *consensus* quod attinet, consensus distinguitur quandoque ab electione et eam præcedit, scilicet quando plura media placent, ut dicitur q. 15, a. 3, ad 3um, et deinde eligitur medium magis conveniens.

DE DUODECIM ACTIBUS

qui successive concurrunt ad opus morale completum scilicet ad deliberationem et executionem alicujus propositi.

(Cf. opus nostrum *De Revel.*, I, 503 sq. 5a editio).

ORDO INTENTIONIS

CIRCA FINEM

Actus intelligentiæ	*Actus voluntatis*
1° *Judicium:* hic finis est desiderabilis.	2° *Primum velle*, seu desiderium nondum ex se efficax; v.g. desidero pluviam.
3° *Judicium:* hic finis est assequibilis et assequendus.	4° *Intentio* efficax: volo hunc finem assequibilem.

ORDO ELECTIONIS

CIRCA MEDIA

5° *Consilium:* hæc media in globo mihi videntur apta ad finem.	6° *Consensus his diversis mediis.*
7° *Judicium practico-practicum* de hoc medio magis apto et eligendo.	8° *Electio* hujus medii.

ORDO EXECUTIONIS

9° *Imperium:* ordinatur et intimatur executio medii electi: *Fac hoc.*[1]	10° *Usus activus* voluntatis quæ movet alias potentias ad executionem.
11° *Consecutio* finis desiderati.	12° *Fruitio* voluntatis, fine consecuto.

Hæc classificatio actuum voluntatis est magni momenti in pluribus quæstionibus, v.g. quoad problema de libero arbitrio, quia ultimum judicium practicum est in potestate nostra (q. 17, a. 6). Item dum agitur de actibus indeliberatis, de tentatione, de analysi actus fidei, de prædestinatione quoad ordinem intentionis et ordinem executionis, imo de *consilio* collective sumpto pro rebus socialibus sive in societate civili, sive in Ecclesia. Et ideae S. Thomæ circa varia regimina fundantur in hac classificatione (v.g. quoad *consilium* convenit aristocratia seu senatus, et repræsentatio populi ut bene cognoscatur indigentia pauperum et alia similia; sed pro *imperio* ad agendum requiritur unitas regiminis, et non perpetua discussio sine fine. Unde distinguuntur in Statu potestas legislativa, potestas executiva, et potestas judiciaria.

Dubium: *Quare S. Thomas non tractaverit de his actibus semper secundum ordinem chronologicum et concretum?*

Respondetur: 1° Quia hic sequitur ordinem theoreticum et abstractum, et ex professo voluit tractare non de actibus pertinentibus ad intellectum, sed de actibus pertinentibus ad voluntatem. Unde theoretice dividit hos ultimos prout sunt vel eliciti a voluntate vel ab ea imperati. Propterea non mirum est quod tractaverit de *imperio* (qui, ut ipse dicet, est actus intellectus) et de *actibus imperatis* post quæstionem de *usu*, quamvis chronologice imperium veniat initio executionis, ante usum activum voluntatis et usum passivum aliarum potentiarum.

[1] Quidam satis faciliter perveniunt ad *consilium*, non vero ad ultimum judicium practicum: nesciunt enim quid eligant. Et quidam satis faciliter perveniunt ad *electionem*, non autem ad *imperium*: nam quando venit instans executionis non sunt satis sui compotes, sedato animo, et citius aut tardius ordinant et intimant executionem: ita quidam duces exercitus. Sic apparet, contra Suarez, necessitas actus intellectus initio executionis: actus iste est veluti lumen executionis; *deliberatio* descendit a fine obtinendo ad infimum medium eligendum, et in ordine executionis oportet, sub lumine imperii, *ascendere* ab infimo medio electo, ad altiora et ad consecutionem finis. Id quod est primum in ordine intentionis est ultimum in ordine executionis.

2° Quia S. Thomas tractavit primo de actibus a voluntate *elicitis* circa finem, locutus est de *fruitione* initio, quamvis hic actus chronologice veniat ultimus tantum, post consecutionem finis.

3° Imo S. Thomas tractavit de *fruitione* antequam tractaret de *intentione*, quia, quamvis intentio præcedat fruitionem, prius tamen agendum est de fruitione, prout ipsa est de fine simpliciter; intentio autem est de fine in ordine ad media. Sic Deus fruitur sua bonitate antequam intendat eam exterius manifestare.

4° S. Thomas tractat de *consilio* post *electionem*, quamvis ipse dicat, qq. 13 et 14, quod consilium tempore aut saltem causalitate præcedit electionem ut causa ejus directiva.

Ratio est quia ex professo agitur primo de actibus a voluntate elicitis. Unde primo agendum est de electione et postea de ejus causa ex parte intellectus, scilicet de consilio.

5° S. Thomas tractavit de *consensu* post *electionem*, quia sæpe invenitur solum unum medium aptum ad finem; et tunc hi duo actus non distinguuntur, sed, ut dicitur q. 15, a. 3; ad 3um, revera distinguuntur consensus et electio, quando plura media placent antequam unum ex illis eligatur.

6° Pariter sicut quandoque distinguuntur *consensus* et *electio*, ita *consilium* et *ultimum judicium practicum*, de quo locutus est hic S. Thomas agendo de *consilio:* nam revera judicium practicum est finis inquisitionis consilii.

Sic perfecte conciliatur successio chronologica et concreta duodecim actuum communiter a thomistis admissa cum divisione theoretica et abstracta S. Thomæ, quæ non est secundum ordinem chronologicum.

Notandum est denique, ut facit Billuart, in fine prologi, quod in tribus primis quæstionibus de voluntate S. Thomas vult quidem ex professo tractare *de simplici volitione*, seu de primo velle, scilicet de voluntate ut est actus, sicut dicitur: « *Habeo nunc hanc voluntatem: hæc est voluntas mea expressa* ».

Attamen sic agendo de volitione S. Thomas plura immiscet de ipsa potentia volitiva (cf. q. 8, a. 2) et de omni actu voluntatis prout est volitio; nam electio est quædam volitio, quamvis non omnis volitio si electio. Inde agendo *de primo velle*, loquitur *de ipso velle in genere*. Pariter in Iª parte, agendo de angelis, qui sunt primæ creaturæ, S. Thomas tractavit etiam de his quæ in communi ad ens creatum pertinent. Item in tractatu de sacramentis, agendo de primo sacramento, scilicet de baptismo, plura dicit de sacramentis in genere. Item Aristoteles in lib. I *de Anima* agendo de anima vegetativa, plura dicit de ipsa anima in genere.

S. Thomas tractavit de his duodecim actibus per decem quæstiones. Quæ sunt principaliora et utiliora selegimus.

QUÆSTIO VIII.

DE VOLUNTATE ET DE OBJECTO VOLITO PRÆSERTIM DE PRIMO VELLE

Ut jam diximus S. Thomas plura de ipsa potentia volitiva immiscet in primis quæstionibus ad accuratiorem actuum notitiam.

In ista quæstione sunt tres articuli: 1° Utrum voluntas sit tantum *boni:* 2° Utrum voluntas sit tantum *finis* an etiam *mediorum:* 3° Utrum voluntas uno motu moveatur *in finem* et *in media*.

Art. I. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI.

Aliis verbis: Utrum bonum sit objectum adæquatum voluntatis, sicut ens secundum totam latitudinem entis est objectum adæquatum intellectus.

Status quæstionis. — Videtur quod voluntas sit etiam mali, sicut visus est non solum albi, sed etiam nigri, scilicet oppositorum eadem est potentia. Imo, juxta Aristotelem, est proprium potentiarum rationalium se habere ad opposita, v.g. ad verum et ad falsum, ad bonum et ad malum. Denique bonum et ens convertuntur: atqui quandoque volumus quid negativum, v.g. non ambulare, non loqui: tunc in hoc casu voluntas non est boni.

Hæ objectiones pessimismum redolent.

In arg. *sed contra* citatur auctoritas Dionysii dicentis in c. 4 *De Divinis Nomin.* quod *malum est præter voluntatem*, et quod *omnia bonum appetunt*.

Quomodo autem hæ assertiones conciliantur cum hoc quod dicitur in præcedentibus difficultatibus? Videtur enim primo aspectu Dionysius negare existentiam peccati et vitii, ac si, ut volunt Spinoza et Hegel, objectum peccati non esset malum, sed solum minus bonum, prout peccator esset homo minus recte et distinte cogitans. Esset optimismus absolutus et immoderatus. Plures ad sese excu-

sandum dicunt quod id quod sæpe vocatur malum est solum, saltem quandoque, minus bonum [1].

S. Thomas hæc duo conciliat in corpore articuli.

Conclusio: *Ad hoc quod voluntas in aliquid tendat, non requitur quod illud sit bonum* **in rei veritate,** *sed quod apprehendatur* **sub ratione boni.**

Brevius: Voluntas non potest velle nisi bonum verum aut bonum apparens, non vero malum sub ratione mali.

Hæc sententia est communis, admittitur etiam a S. Bonaventura, ab Henrico Gandavensi, a Gabriele Biel. Attamen rejicitur a quibusdam nominalistis.

Probatur dupliciter: 1° *Auctoritate* Donysii dicentis quod *bonum est quod omnia appetunt* et *malum est præter voluntatem.* Hoc jam dixerat Aristoteles in *Ethica,* l. 1, initio. Pariter S. Augustinus dicit in *Enchyridion,* c. 105: « Sic beati esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus ». Neque igitur dæmon potest velle malum sub ratione mali.

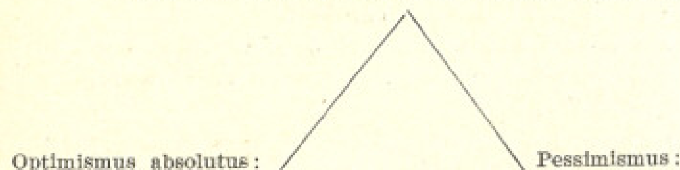
2° *Ratione* probatur 1) quod voluntas non est nisi boni, 2) quod potest esse boni apparentis.

1) *Voluntas non est nisi boni* — Etenim omnis appetitus non est nisi boni, quia nihil inclinatur nisi in aliquid sibi conveniens. Atqui voluntas est appetitus quidam rationalis. Ergo voluntas non est nisi boni.

2) *Voluntas potest esse boni apparentis* — Nam sæpe id quod est verum malum (v.g. furtum) apprehenditur ut bonum. Atqui voluntas est appetitus sequens non formam naturalem, sicut appetitus naturalis plantæ, sed formam apprehensam, sicut appetitus sensitivus. Ergo voluntas sicut appetitus sensitivus potest tendere ad id quod est solum bonum apparens.

Corollarium: In hoc ultimo voluntas et appetitus sensitivus differunt ab appetitu naturali lapidis aut plantæ, qui sequitur formam naturalem in re existentem, scilicet formam lapidis aut plantæ,

1 Homo *aliquando vult* id quod *vere malum* est, sed sub ratione boni apparentis, non sub ratione mali.



Optimismus absolutus: Homo *nunquam vult malum* sed solum minus bonum. Sic v.g. traditio patriæ esset quid minus bonum, tamquam oppositum conventionibus nationalismi.

Pessimismus: *Homo aliquando vult malum* sub ratione mali.

Cf. *De Revel.*, I, 246, 5ª editio.

quæ semper tendit ad suam perfectionem et bonum vere conveniens. Sic semper est rectitudo in hoc appetitu naturali, sed relate ad bonum minimum. Voluntas autem quæ ordinatur ad altius bonum libere consequendum, potest deviare a vero bono. Sed nonobstante possibilitate peccati superat appetitum naturalem plantæ aut lapidis, propter universalitatem objecti specificativi.

Ex hoc articulo illustratur principium: *Desiderium naturale, ut naturale, nequit esse inane.*

Confirmatur. — Eodem modo, proportione servata, judicandum est de objecto adæquato voluntatis ac de objecto adæquato intellectus, aut de objecto appetitus sensitivi. Atqui objectum adæquatum intellectus est ens ut verum, saltem apparenter verum, et objectum adæquatum appetitus sensitivi est bonum sensibile conveniens, saltem apparenter conveniens. Ergo objectum adæquatum voluntatis est bonum conveniens, saltem apparenter conveniens; et non est, ut volunt quidam nominalistæ, ens ut abstrahit a bono et a malo: nam non possumus velle malum nisi sub ratione boni apparentis.

Solvuntur objectiones articuli:

1ª Objectio: Eadem est potentia oppositorum, sicut visus albi et nigri. Atqui bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas est boni et mali.

Respondetur: Distinguo majorem: Eadem est potentia oppositorum, *et eodem modo se habet ad utrumque,* nego; *diversimode se habet ad utrumque,* concedo. Concedo minorem. Distinguo pariter conclusionem: Voluntas est boni et mali, *eodem modo,* nego; *diversimode,* concedo, *scilicet* volendo bonum, suum objectum, et nolendo malum, quod est contrarium suo objecto.

Unde *voluntas,* seu volito, est boni, et *noluntas* seu nolitio est mali.

2ª Objectio: Potentia rationalis ut libera fertur ad opposita. Atqui voluntas est potentia rationalis et libera. Ergo voluntas fertur ad bonum et ad malum.

Respondetur: Distinguo majorem: Potentia rationalis ut libera, fertur ad opposita, *sub suo objecto adæquato,* concedo; *extra suum objectum adæquatum,* nego. Concedo minorem. Pariter distinguo consequens: Voluntas fertur ad bonum et ad malum, *ad malum sub ratione boni apparentis,* concedo; sub ratione mali, nego.

Instantiæ quædam:

1ª Instantia — Qui odit aliquem odio inimicitiæ, vult illi malum quà malum; sicut amore amicitiæ volumus amico bonum in ratione boni. Ergo quandoque voluntas fertur in malum prosequendum quà malum.

Respondetur: Distinguo majorem: Qui odit aliquem... vult illi malum quà malum, *quâ malum inimici,* concedo; *qua malum absolute,* nego.

Explicatur: Qui vult malum inimici, v.g. mortem, hoc vult quia apprehendit illud ut sibi *bonum* quod inimicus moriatur.

2ª *Instantia* — Invidiosus tristatur de bono alterius sub ratione boni. Ergo quandoque voluntas ipsum bonum fugit, et tunc non vult aliquid sub ratione boni.

Respondetur: Distinguo majorem: Invidiosus tristatur de bono alterius.. *ut est bonum pro proximo,* concedo; *ut est bonum absolute,* nego, sed solum quatenus invidiosus apprehendit bonum proximi ut sibi malum.

3ª *Instantia* — Peccatum ex malitia distinguitur a peccato ex passione vel ex ignorantia. Atqui qui peccat ex passione vult malum morale ut bonum sensibile, et qui peccat ex ignorantia vult malum morale credens illud bonum. Ergo qui peccat ex malitia vult malum, sciens malum et quia malum atque offensivum Dei.

Respondetur: Nego consequentiam. Non enim hæc tria peccata distinguuntur ex parte objecti ac si peccatum ex malitia esset de malo quâ malum est, sed ex parte dispositionis inclinantis ad peccandum. Nam qui peccat ex passione, ab ipsa movetur ad peccandum; qui peccat ex ignorantia, defectu notitiæ requisitæ peccat, prout hæc ignorantia est quodammodo volita et vincibilis; et qui peccat ex malitia, peccat neque ex passione, neque ex ignorantia, sed sciens perfecte malitiam peccati, seu hanc rem esse moraliter malam et prohibitam; *eam tamen vult ut sibi convenientem* secundum pravam dispositionem voluntatis suæ; v.g. ad libertatem ostendendam, vel *ex pertinacia amoris proprii* et superbia, vel sub alia ratione boni delectabilis aut utilis, sed inhonesti.

Uno verbo, peccatum ex malitia est non ex passione subitanea, nec ex ignorantia aliquo modo volita, sed ex prava dispositione voluntatis secundum quam aliquid simpliciter malum, ut furtum, judicatur simpliciter bonum et secundum quid malum.

3ª *Obiectio articuli:* Voluntas fertur etiam ad non entia, v.g. ad non ambulare, non loqui, vel ad futura. Atqui in his non invenitur ratio boni, quia bonum et ens convertuntur. Ergo voluntas non est tantum boni.

Respondetur: Distinguo majorem: Voluntas fertur etiam ad non entia, *prout apprehenduntur sub ratione boni,* concedo; secus, nego. Contradistinguo minorem: In his non invenitur ratio boni, scilicet non invenitur *in se,* transeat; non invenitur *relative ad aliud,* nego.

Instantia — Sed in ipso *non esse* seu destrui non potest apprehendi *ratio boni.* Atqui dæmones et homines desperantes appetunt *non esse.* Ergo isti appetunt aliquid non sub ratione boni, sed mali.

Respondetur: Distinguo majorem: In ipso non esse non potest apprehendi ratio boni, *positive,* concedo; *ut carentia mali,* nego. Minor transeat, materialiter. Pariter distinguo consequens: Isti appetunt aliquid non sub ratione boni, *positive,* concedo; sed appetunt in non esse *carere malo.*

Carere autem malo est bonum, et hoc appetunt dæmones. Appetunt enim non esse ut medium conducens ad liberationem a suis miseriis, et formaliter appetunt *non esse miseri.* Hoc autem est bonum pro eis.

Instantia altera — Qui odit Deum, vult malum quâ malum, quia nulla ratio boni potest inveniri in odio Dei. Ergo voluntas potest velle malum quâ malum.

Respondetur: Distinguo majorem: Qui odit Deum, *ut judicem peccata punientem,* vult malum quâ malum, nego; vult fugere pœnam, concedo.

Qui enim odit Deum ut judicem peccata punientem, vellet fugere pœnam, et hoc esset bonum.

Corollarium: Unde *bonum solum apparens* est *vere malum,* et non solum *minus bonum;* imo bonum apparens eo magis allicit quo majorem boni apparentiam continet. Ideo *maxima perversitas proponit maximum malum sub apparentia maximi boni:* v.g. *proponit liberalismum absolutum* seu negationem omnium jurium Dei et obligationum nostrarum erga Deum *sub apparentia maxime caritatis,* scilicet ad vitandas divisiones inter homines: nihil dicendum esset de Deo, ac si Deus non existeret, aut nihil revelasset.

Hic liberalismus est *falsa caritas; optimi corruptio pessima.* Nulla virtus superior est caritate. Unde id quod est pessimum est caritatis corruptio seu falsa caritas sub apparentia veræ caritatis. Sic veniet anti-christus. Dicit enim Christus apud MATTH., XXIV, 24: « *Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi... Ecce prædixi vobis. Si ergo dixerint vobis: Ecce hic est Christus aut illic, nolite credere* ». — Item MATTH., VII, 15: « *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium; intrinsecus autem sunt lupi rapaces. A fructibus eorum cognoscetis eos* ». Unde S. Paulus in *I ad Thess.*, V, 21: « *Omnia autem probate, quod bonum est tenete* ». Et in *I Joann.*, IV, 1: « *Carissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint* ». Omnia fundantur in hoc quod malum proponitur sub specie boni; et bonum apparens eo magis allicit quo majorem continet apparentiam boni. Propterea L. Veuillot legendo Calvinum, quando bonas paginas inveniebat, minime contentus erat; nam optime videbat has bonas paginas esse ad commendationem erroris; constituebant apparentiam veritatis in libro simpliciter erroneo, et ideo hæ paginae veræ in hoc libro non erant *anima veritatis,* sed veritas potius fiebat serva erroris. Et hæc est essentia perversitatis. Nam in libro simpliciter erroneo et perverso, *anima* ipsius libri non est veritas, sed error; semper tamen adest quædam veritas et bonitas secundum quid, seu apparentia veri et boni, in errore non est « anima veritatis » sed solum granum veritatis, melius: apparentia veritatis et quandoque ad commendationem erroris.

Sic materialismus manifeste absurdus est minus periculosus quam idealismus servans verba Christianismi, rem vero penitus negans.

Idem dicendum est de liberalismo quoad id quod ipse negat obligationem pro individuo et pro societate civili amplectendi divinam revelationem sufficienter propositam. Stultum est enim, ut facit liberalismus, considerare *ut quid optimum* et ideale id quod est solum *malum tolerandum* ad majus malum vitandum. Libertas autem cultus est solum malum tolerandum ad majus vitandum; et non est quid optimum et ideale, ut liberalismus vult. In hoc deceptus est Lamennais, et damnatus fuit.

Nulla est ergo exageratio cum dicitur quod liberalismus incredulorum seu indifferentismus quo diffunditur error et scepticismus æqualiter ac veritas revelata, perducit plures ad confundendam veram caritatem cum falsa et ad *libertatem perditionis* ut aiebat Pius IX (Denz., 1690).

Nec est concedendum quod aliquid liberalismi in vita practica est aliqualiter admittendum, dicendo : « thesis jurium Dei et Ecclesiæ valet pro scholis; sed in praxi *hypothesis* libertatis omnium cultum est admittenda ». Tunc thesis esset solum ideale mere speculativum, et quasi inane in praxi.

Huic difficultati respondendum est, quod si verum esset assertum, pariter dicendum esset quod in thesi furari est utique simpliciter malum; attamen *in hypothesi* et pratice in vita oportet aliquantulum furari. Et sic de cæteris.

Revera in vita oportet habere non aliquantulum liberalismi sed magnam prudentiam. Prudentia autem differt a liberalismo prout hæc virtus nihil admittit aut concedit quod sit *contra finem* omnino consequendum, seu *contra thesim*. Sed caute *in ordine mediorum* tolerat aliquod malum ad majus malum vitandum.

Thesis considerari nequit ut ideale mere speculativum et in praxi relinquendum, *thesis* enim jurium Dei servandorum et exigentiarum salutis æternæ *enuntiat ipsum finem consequendum;* scil. vera religio ab omnibus amplectenda est non solum individualiter, sed socialiter. Ad consecutionem vero hujusce finis, considerandæ sunt circumstantiæ, proinde in casu, seu *per accidens* prudentia dictat, *aliquod malum tolerandum esse* ad majus malum vitandum. Sed relinquere thesim, ut quid mere ideale, solum in scholis servandum, *esset sese avertere ab ipso fine consequendo.* Hoc esset in opportunismum incidere et magis ac magis ab amore Dei et animarum recedere.

Servanda est efficax intentio finis consequendi. Sic simul conservantur in debita harmonia, Dei auctoritas et hominum legitima libertas, prout hæc differt a licentia, quæ ad servitutem corruptionis perducit [1].

[1] Hoc mirabiliter exponitur in operibus magni catholici hispanici Donoso Cortès, *Œuvres*, tr. fr., 1862, t. II, p. 212, 228 etc. : *Du principe générateur des plus graves erreurs de nos jours* (Lettre de 30 pages au Card. Fornari, pour être présentée à Pie IX). Donoso Cortès summatim dicit : liberalismus in legislatione circa familiam, matrimonium, scholam, circa quæstiones sociales, vellet nec positive principia Christianismi admittere, nec ea negare. Sed *hæc incertitudo non sufficit ad agendum,* utilis est solum ad protrahendas sine fine di-

Hoc longe alibi exposuimus in tr. *de Revelatione*, 5ª ed. 1950, t. II, p. 413-419.

Art. II. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM FINIS, AN ETIAM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, scilicet mediorum.

Status quæstionis. — Supposito quod voluntas sit solum boni sive veri, sive apparentis, quæritur utrum sit solum finis, an etiam mediorum. Videtur quod sit solum finis, juxta Aristotelem : nam media pertient ad aliud genus bonorum, scilicet non ad honestum, nec ad delectabile, sed ad utile. Sic distinguuntur artes circa finem, ut navigatio, et artes circa media, ut constructio navis.

Responsio ad quæsitum est per duplicem conclusionem :

1ª Conclusio : *Voluntas, ut potentia, se extendit et ad finem et ad media.*

Nam ratio boni quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed et in mediis.

2ª Conclusio : *Voluntas, ut primus actus voluntatis, scilicet primum velle, proprie loquendo est finis tantum.*

Ratio est quia simplex et prima volitio fertur in hoc quod est *propter se bonum et volitum propter se primo*, scilicet fertur in finem. Media autem non sunt bona nisi relate ad finem ; et circa hoc est alius actus, scil. electio.

Confirmatur : Pariter in intelligentia intelligi proprie est principiorum ; sciri autem est conclusionum. Finis autem se habet in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus.

Ad 2um : *Utile* et *honestum* referuntur ad eamdem potentiam, quia subordinantur inter se, et non se habent ex æquo, ut color et sonus, sed sicut color et lux, quæ per potentiam visivam videntur.

Ad 3um : Etiam idem *habitus* operativus, ut ars, considerat et finem suum proprium et media ad hunc finem.

Corollarium : Dari nequit actus *neuter*, scilicet tendens in aliquid neque ut finem, neque ut medium. Hoc est contra Scotum. (Cf. Cajetanum, in q. 8, a. 1). Ratio est quod quidquid volumus, volumus ut bonum, et sic ordinatum saltem ad beatitudinem in communi.

scussiones in parlamento, et ideo *quando oportet agere*, si nationes non redeunt ad principia Evangelii, *descendunt a liberalismo, ad radicalismum* in negatione, deinde *ad socialismum* qui ponit societatem civilem et politicam loco Dei, et denique ad *communismum* materialisticum et atheum, qui ponit tyranidem demagogiæ loco legis divinæ, legis sapientiae et amoris; sic communismum negat et proprietatem, et familiam, et patriam, et religionem, ut annuntiaverat Pius IX. Hæ paginæ summae luciditatis scriptae sunt a Donoso Cortès anno 1852; idem dicit alibi *Discours sur la situation générale de l'Europe*, 1850 (t. I, p. 399).

ART. III. — UTRUM VOLUNTAS EODEM ACTU MOVEATUR IN FINEM ET IN ID QUOD EST AD FINEM.

Status quæstionis. — Quæritur, ut ait Cajetanus: Quando volumus aliquid propter aliud, v.g. medicinam propter sanitatem, utrum sit *una volitio circa utrumque*, an sint duæ simul volitiones, quarum una sit ratio alterius.

Notandum est quod hic articulus, ut statim apparebit, potest illustrare conciliationem libertatis et impeccabilitatis Christi viatoris et comprehensoris. Dicunt enim plures thomistæ quod Christus viator et comprehensor *necessario* diligebat Deum clare visum in se consideratum; sed *libere* diligebat Deum clare visum ut est ratio diligendi creaturas et ratio diligendi sacrificium crucis. (Cf. BILLUART, *Tr. de Incarnatione*, diss. 18, a. 4, n. 3).

Sic idem amor increatus Dei est *necessarius* respectu propriæ bonitatis ut in se est, et *liber* respectu ejusdem bonitatis ut est ratio diligendi creaturas. (Cf. Iª, q. 19, a. 3).

Hæc quæstio pertinet etiam ad spiritualitatem, ut notat hic Cajetanus, scilicet utrum quando volumus aliquid saltem virtualiter propter Deum, velimus eodem actu ipsum Deum.

Eadem autem distinctio proponitur modo generali in nostro articulo.

Notandum est quod in isto articulo argumentum « *sed contra* » non affert responsionem, sed est objectio prioribus contraria, ut sæpe accidit in *De Verit.* et in aliis quæstionibus disputatis. Hoc manifestum est: nam in fine totius articuli S. Thomas respondet ad hoc argumentum « *sed contra* »: quod rarissime evenit in *Summa Theologica*.

Responsio: In articulo sunt tres conclusiones.

1ª Conclusio: *Voluntas fertur in finem dupliciter: primo in finem absolute, deinde in finem ut est ratio volendi media.*

Nulla est difficultas. Sic voluntas ferri potest, v.g. in Deum *absolute*, et deinde in Deum ut est *ratio diligendi proximum.*

2ª Conclusio: *Actus quo voluntas fertur in finem absolute distinguitur ab actu quo fertur in medium.*

Ratio est quia possumus velle finem absolute antequam consideremus media, quia finis est propter se volitus. Imo quandoque primus actus præcedit tempore, et vocatur simplex volitio, distincta ab electione, quæ est circa media: v.g. 1° volo sanitatem et 2° volo vocare medicum, vel 1° diligo Deum ipsum, et 2° diligo proximum propter Deum. Pariter, in intellectu, 1° cognosco intuitive principia et 2° cognosco conclusionem ex principiis deducta.

3ª Conclusio: *Unus et idem est motus voluntatis quo fertur in finem ut est ratio volendi media, et in ipsa media.* Est electio, ut patet ex responsione ad 2um.

Ratio est quia *medium* ut sic non est volitum propter se, sed propter finem. Unde in medium ut sic voluntas non potest ferri nisi feratur in ipsum finem, ut est ratio volendi medium: v.g. ægrotus non potest velle medicinam amaram ad sanitatem, nisi velit simul sanitatem ut rationem volendi medicinam. Sed potest ægrotus velle medicinam delectabilem propter se: tunc non est ut medium ad finem. Item non possumus proximum diligere propter Deum, nisi diligendo Deum ut est ratio diligendi proximum [1]. Sic, ut ait Cajetanus in hoc loco, *cum habens caritatem ambulat vel prædicat et quidquid aliud non mali facit, quamvis de Deo non cogitet actualiter, actus tamen ille non solum talis virtutis est* (v.g. religionis), *sed caritatis, et voluntas tunc virtualiter fertur in Deum,* et quidem non solum *habitualiter*, quod convenit etiam dormienti et peccanti venialiter.

Sicque unico actu numero voluntas fertur in medium et in finem.

Ad 2um: Confirmatur hæc 3ª Conclusio — Pariter eadem visione sensibili videmus colorem et lumen ut est ratio videndi colorem. Sic lux est simul *quod* et *quo* videtur. Dicit enim hic S. Thomas: « Quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen ». Item eodem actu cognoscitur conclusio et principium non absolute, sed ut est ratio cognoscendi conclusionem. Item uno eodemque actu, sine discursu, supernaturaliter credo *Deum* et *Deo* (IIª-IIæ, q. 2, a. 2); scilicet credo Deum esse Trinum et credo Deo revelanti Trinitatem, prout increata actio revelatrix, seu auctoritas Dei revelantis est simul *quo* et *quod* creditur cum mysterio revelato, ut bene ostendit Cajetanus, IIª-IIæ, q. 1, a. 1, n. XI. Uno et eodem actu simplici et essentialiter supernaturali credo Deo revelanti et Deum revelatum, supra omnia argumenta apologetica desumpta ex signis divinæ Revelationis.

Dubium: *Utrum appetere finem in medio sit simplex volitio an electio:* v.g. utrum appetere sanitatem in oblata medicina sit simplex volitio an electio.

Respondetur cum Cajetano in art. 1 hujus quæstionis: Appetere *medium* propter finem, *ad electionem* spectat: sic appetere medicinam propter sanitatem, electionis est: cf. ad 2um. *Sed quando in medio clare relucens desideratus finis offertur,* tunc accidit actus simplicis *volitionis.* Unde sic appetere in oblata medicina sanitatem absolute, est simplicis volitionis. Ita cum clare relucet Deus in aliquo magno sancto, non solum diligitur hic sanctus propter Deum, sed ipse Deus absolute in hoc sancto diligitur. Ideo dicitur: « *Mirabilis Deus in sanctis suis* ». Item quando aliquod principium clarissime

[1] Sed quia hi duo actus, scilicet prima volitio finis et electio mediorum ad finem sunt distincti, primus potest esse *necessarius:* v.g. amor beatificus in beatis et in Christo viatore et comprehensore, et simul secundus potest esse *liber:* sic beati quamvis necessario diligant Deum, libere et impeccabiliter diligunt proximum propter Deum: ita fuit de Christo jam in terris.

relucet in aliqua conclusione, non solum cognoscitur conclusio ex principio, sed in ipsa consideratur ipsum principium absolute, tamquam lapis adamantinus in scrinio.

Sic est satis determinatum quorum sit voluntas, scilicet tantum boni sive veri, sive apparentis, finis et mediorum. Sed *prima volitio* est de fine, non de mediis, electio autem est de mediis relate ad finem.

QUÆSTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS

seu a quibus movetur voluntas.

Status et divisio quæstionis. — Ut notat Cajetanus, S. Thomas sub hoc titulo tractat non solum de motivo objectivo volitionis, sed etiam de diversis causis volitionis. Et hoc fit quærendo a quo potentia volitiva moveatur. Sic occasione volitionis plura dicit S. Thomas de facultate volitiva.

In hac quæstione sunt duæ partes: 1ª *Pars est de causis quae sunt in homine,* in tribus prioribus articulis, scilicet 1° utrum voluntas moveatur ab intellectu, 2° utrum moveatur ab appetitu sensitivo, 3° utrum moveatur a seipsa.

2ª *Pars est de causis quæ sunt extra hominem,* scilicet: 4° utrum voluntas moveatur ab exteriori principio (v.g. an specificative ab objecto, an quoad exercitium moveatur a Deo), 5° an moveatur a corpore cœlesti seu ab agentibus atmosphericis (astrologia), 6° utrum moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio, an etiam ab angelis vel a dæmonibus.

Billuart bene circa hoc instituit duas theses generales, scilicet: 1ª *Thesis - de motivo voluntatis quoad specificationem.* Sic voluntas movetur directe ab *intellectu,* seu potius ab objecto intellecto, et indirecte et mediate *ab appetitu sensitivo,* atque ab agentibus corporeis. 2ª *Thesis - de motivo voluntatis quoad exercitium.* Sic voluntas movetur *a seipsa* in aliquibus actibus, et etiam *a Deo,* non tamen ab ulla alia causa.

Sit sequens schema:

QU. IX - VOLUNTAS MOVETUR	*quoad specificationem*	*immediate* a bono sibi proposito ab intellectu practico (a. 1).
		mediate a bono sibi proposito a sensibus vel a passionibus mediante judicio intellectus (aa. 2, 4, 5).
	quoad exercitium	*a Deo* (aa. 4, 6).
		a seipsa in quibusdam actibus (a. 3).

Ad intelligentiam autem plurium textuum hujusce quæstionis nonæ, præsertim a. 6, ad 3um (de motione divina et de possibilitate peccati) bonum est jam præ oculis habere divisionem quæstionis se-

quentis, quæ tractat *quomodo* voluntas moveatur sive ab objecto, sive quoad exercitium a Deo, scilicet utrum ab his moveatur necessario an libere:

Qu. X - Quomodo voluntas movetur

- *quoad specificationem?*
  - *de necessitate*
    - *a Deo clare viso.*
    - *a beatitudine in communi.*
    - *a bono particulari* in motibus primo-primis, scil. absque indifferentia judicii. (Haec omnia in aa.1-2).
  - *non de necessitate*
    - *a bono particulari* non evidenter connexo hic et nunc cum beatitud. in communi (scil. sub indiff. judicii).
    - *a passione* (in a. 2).
- *quoad exercitium* a Deo?
  - *de necessitate*
    - *ad diligendum Deum clare visum* (a. 4).
    - *ad volendam beatitud.* in *communi* (a. 4).
  - *non de necessitate*
    - *ad volendum bonum partic.* non evidenter connexum hic et nunc cum beatit. in communi, scilicet sub indiff. judicii (a. 4).

Postea in appendice sermo erit *de multiplici acceptione libertatis* et *de multiplici ejus radice* et *definitione*, quæ tractantur a Billuart ante explicationem quæstionum 9^{ea} et 10^{ae} S. Thomæ.

Melius est prius exponere litteram S. Thomæ quam has discussiones, quæ sunt præsertim contra jansenismum ex una parte et contra Molinismum ex altera.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU.

Status quæstionis. — Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu, nam: 1° sæpe scimus bonum nec delectat agere: prævolat intellectu, nam: 1° sæpe scimus bonum nec delectat agere: prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. 2° Item imaginatio proponens appetibile sæpe non movet appetitum. 3° Esset circulus vitiosus; nam voluntas movet intellectum; ergo non movetur ad eo.

Responsio est affirmativa. In arg. « *sed contra* » notatur id quod dicit Aristoteles in III *de Anima:* « Appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum ». Scilicet voluntas movet quoad exercitium alias facultates, sed movetur quoad specificationem a bono proposito ab intellectu, ut dicetur in corpore articuli.

In corpore articuli sunt tres conclusiones:

1ª Conclusio: *Duplex est motio, scilicet quoad exercitium et quoad specificationem,* seu ex parte subjecti et ex parte objecti.

Hæc distinctio non erat ita clara apud S. Augustinum, qui loquebatur de *delectatione victrice,* sive carnali, sive cœlesti. S. Augustinus per *delectationem victricem* videbatur intelligere præsertim *objectum* seu *finem allicientem,* potiusquam *causam efficientem* quoad exercitium. Sed manifestum est faciendam esse distinctionem: nam possum colore meo objective movere oculum seu visum alterius hominis, non vero movere quoad exercitium ejus facultatem visivam ad actum. Hoc solus Deus facere potest. Item magister humanus movet objective intellectum disciputi, sed solus Deus potest hunc intellectum movere subjective quoad exercitium. Pariter pro voluntate, ut infra dicetur. Et hoc agnoscit certe S. Augustinus, v.g. in suo tractatu *de Magistro,* quamvis non ita explicite hanc distinctionem faciat.

Probatur conclusio 1ª: Aliquid indiget moveri prout indiget reduci de potentia ad actum. Atqui facultates animæ dupliciter sunt in potentia, primo *quoad exercitium;* scilicet ad agere vel non agere; secundo vero *quoad specificationem,* scilicet ad agere hoc vel illud. Ergo facultates animæ indigent moveri quantum ad duo, scilicet ex parte subjecti quoad exercitium et ex parte objecti quoad specificationem.

2ª Conclusio: *Voluntas movet intellectum et alias potentias sibi subditas, quoad exercitium;* scilicet applicat eas ad operationem, ut longius dicetur infra, q. 16, a. 1, de usu.

Probatur: In omnibus potentiis activis ordinatis, illa *potentia quæ respicit finem universalem* movet ad exercitium potentias quæ respiciunt fines particulares, sicut dux exercitus movet suo imperio milites sibi subordinatos: quia ordo agentium correspondet ordini finium. Atqui voluntas respicit bonum et finem in communi, et quælibet alia potentia respicit aliquod bonum proprium: v.g. visus est ad percipiendos colores, intellectus ad cognitionem veri. Ergo voluntas movet quoad exercitium omnes animæ potentias, præter vires naturales partis vegetativæ, quæ nostro arbitiro non subduntur.[1]

Hæc conclusio explicatur q. 16, de usu passivo seu de exercitio potentiarum ut est ab usu activo voluntatis, et q. 17, ubi agitur de actibus imperatis. Intelligenda est hæc conclusio non in hoc sensu quasi voluntas sit principium *quod* movet alias facultates; nam prin-

[1] Ex hoc apparet quod *voluntas est specialis facultas distincta* ab appetitu naturali cujuslibet facultatis: nam ordinatur non solum ad bonum proprium hujus facultatis, v.g. visus vel intelligentiæ, sed *ad bonum totius subjecti* (cf. Iª, q. 80, aa. 1 et 2). Spinoza e contrario identificat voluntatem cum appetitu naturali ipsius intellectus. — Propterea virtutes quæ rectificant voluntatem (vel ejus rectitudinem præsupponunt, ut prudentia) faciunt hominem *simpliciter bonum*, dum virtutes mere intellectuales faciunt hominem bonum secundum quid tantum, v.g. *bonum metaphysicum*, aut *physicum* etc.

cipium *quod* est subsistens et est ipse homo. Sed homo per voluntatem movet alias suas facultates quoad exercitium. Sic voluntas est movens ut *quo*, non ut *quod*.

Confirmatur 2ª conclusio per experientiam: « Utimur enim aliis potentiis cum volumus », ut dicitur in articulo.

3ª Conclusio: *Intellectus movet voluntatem quoad specificationem*, quia eam determinat ad actum talis speciei, *proponendo objectum* voluntati, a quo specificatur volitio. Sic dicitur: « nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens ».

Specificatio *actionis naturalis* (v.g. dum calidum calefacit, dum bos generat bovem), provenit a forma specifica agentis; specificatio autem *actionis voluntatis* provenit a forma objecti propositi ab intellectu, ut convenientis, cf. Iª, q. 80, a. 1, 2.

Objectio: Quandoque intellectus proponit bonum aliquod, et tamen non movetur voluntas.

Respondetur: Intellectus movet non quoad exercitium, sed quoad specificationem, et quidem non ex necessitate, si agitur de bono particulari, seu « de objecto non ex omni parte bono » cf. infra, q. 10, a. 2.

Ad 2um: Intellectus qui sic movet voluntatem, est intellectus non speculativus, sed practicus, qui proponit bonum ut conveniens subjecto. Item id quod normaliter movet specificative appetitum sensitivum non est directe imaginatio, sed æstimativa in brutis, cogitativa in homine, quæ proponunt bonum aliquod ut hic et nunc conveniens. — Aliquando tamen imaginatio movet appetitum sensitivum contra directionem cogitativæ (tentatio): cf. Iª, q. 81, a. 3, ad 2um.

Ad 3um: Sine circulo vitioso voluntas movet intellectum et movetur ab eo: quia est in diverso genere. Causæ autem sunt ad invicem causæ in diverso genere.

Voluntas movet intellectum quoad exercitium, quia *ipsum verum cognoscendum est quoddam bonum particulare*. Intellectus movet voluntatem quoad specificationem, quia *ipsum bonum* est *quoddam verum particulare*.

Sic optime explicatur mutua relatio causalitatis inter voluntatem et intellectum. Hæc autem mutua relatio attente est consideranda ad probandum liberum arbitrium et ad ostendendam mutuam relationem inter electionem et ultimum judicium practicum a quo regulatur electio. Cf. circa hoc *Thesim 21* inter Vigintiquatuor Theses philosophiæ S. Thomæ propositas a S. Congregatione studiorum anno 1916. In fine hujus Thesis 21ae dicitur: « Sequitur electio judicium practicum ultimum, *sed quod sit ultimum, voluntas efficit* ». (Cf. op. nostrum, *Dieu*, p. 632 sqq., ubi longius hæc explicantur).

Principales textus S. Thomæ in quibus affirmatur et explicatur hæc mutua relatio inter intellectum et voluntatem inveniuntur in *Tabula Aurea* ad verbum *Intellectus*, n. 237. Sunt: Iª, q. 16, a. 4, ad 1um; Iª, q. 82, a. 3, ad 1um; Iª, q. 82, a. 4, ad 1um; Iª, q. 87, a. 4, ad 2um; Iª-IIae, q. 9, a. 1, ad 3um; q. 17, a. 1, a. 3, ad 3um; Iª-IIae, q. 109, a. 2, ad 1um; *De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 14um; q. 22, a. 12 c; *De Verit.*, q. 1, a. 6, ad 5um; ibid., a. 7.

Hæc mutua relatio est principium solutionis multarum objectionum voluntaristarum, qui tenent intellectum non attingere veritatem nisi sub influxu voluntatis etiam quoad specificationetm. Quod quidem verum est de judicio prudentiali cujus veritas practica sumitur *per conformitatem ad appetitum rectum*, et remanet nonobstante errore speculativo invincibili. Hoc est verum etiam de cognitione fidei cujus objectum obscurum non sufficienter movet, et de cognitione quasi experimentali doni Sapientiæ fundata in connaturalitate ipsius caritatis ad res divinas. Sed non est verum de intellectu speculativo circa prima principia entis per se nota, et circa conclusiones demonstratas seu evidentes.

1um Dubium: In quonam genere causæ intellectus moveat voluntatem quoad specificationem.

Respondetur: Non omnino consentiunt circa hoc thomistæ. Sententia probabilior proponitur a Capreolo, Ferrariensi, Bannez, Gonet, Billuart, et est quod intellectus movet voluntatem *in genere causæ finalis* et *formalis extrinsecæ tantum*, non in genere causæ efficientis.

Ita loquitur S. Thomas in hoc articulo, in corpore, paragrapho ultima, et etiam *Contr. Gent.*, I, 72: « Intellectus non secundum modum causæ efficientis, sed secundum modum causæ finalis movet voluntatem, proponendo ei suum objectum, quod est finis ».

Objectio: Cajetanus tenet quod intellectus movet voluntatem etiam *in genere causæ efficientis*, prout objectum cognitum cum voluntate *effective* concurrit *ad specificationem volitionis* fere sicut species impressa cum intellectu effective concurrit ad specificationem intellectionis.

Respondetur: Sic propositio objecti nonnisi *improprie* concurrit effective, scilicet non influit per veram actionem, est tamen conditio seu dispositio ad hoc quod talis actus specificatus eliciatur a voluntate. Ad concurrendum proprie effective, propositio objecti ab intellectu deberet esse voluntati intrinseca, sicut species impressa in intellectu recepta. Sed non est ita.

2um Dubium: Utrum voluntas moveat quoad exercitium alias facultates actione formaliter transeunte, an solum virtualiter transeunte.

Respondetur: Usus activus, ut infra dicetur, non est actio formaliter transiens; scilicet ipsa actio voluntatis non transit v.g. in appetitum sensitivum ita ut esset terminative in illo, sicut calefactio actio est terminative in ligno calefacto. Sed actio voluntatis (sicut in Deo actio creatrix) est *formaliter immanens* et *virtualiter transiens*, prout producit effectum ad extra, scilicet usum passivum et exercitium aliarum facultatum.

3um Dubium: Utrum voluntas moveat alias facultates *vi solius sympathiæ* seu connexionis quam habet cum illis, an imprimendo *aliquid reale* in illis quo physice immutentur.

Respondetur: Posterius videtur probabilius ex q. 16, a. 1, de usu, in quo dicitur: « Potentiæ inferiores comparantur ad voluntatem a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens ». Insuper sympathia non sufficit ad movendas potentias quæ resistunt; v.g. intellectum distractum, appetitum sensitivum inordinatum; resistentia enim non vincitur nisi immutando.

Ita Deus movet voluntatem nostram per actionem formaliter immanentem, virtualiter transeuntem, quæ tamen producit *aliquid reale* in ea, scilicet ipsam reductionem passivam de potentia ad actum, ut voluntas ipsa vitaliter eliciat actum. Est complementum causalitatis? Voluntas erat *in potentia eliciens*, et fit *in actu eliciens* suam operationem.

Art. II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB APPETITU SENSITIVO.

Status quæstionis. — Videtur quod voluntas non moveatur ab appetitu sensitivo, quia superius non movetur ab inferiore; nec agens particulare potest movere agens universale; imo esset circulus vitiosus, quia appetitus sensitivus movetur a voluntate.

Responsio tamen est affirmativa.

In arg. « *sed contra* » citatur *Epist. Jacobi*, I, 14: « *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus* ».

1a Conclusio: *Ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem, mediante judicio intellectus.*

Probatur: Objectum intellectu apprehensum ut conveniens, movet voluntatem quoad specificationem (a. 1). Atqui passione suscitata in appetitu sensitivo, fit ut intellectus apprehendat aliquid ut conveniens, quod quidem non judicasset ut tale absente passione. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem mediante judicio intellectus modo prædicto.

Major est conclusio articuli præcedentis.

Minor constat ex experientia. Sic iratus judicat vindictam sibi convenientem, quam non judicaret talem pacatus. Item luxuriosus. Propterea aiebat Aristoteles: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens*, seu unusquisque judicat practice secundum suam inclinationem prævalentem. Unde postea S. Thomas dicet necesse esse habere v.g. virtutem temperantiæ ad recte, seu prudentialiter judicandum hic et nunc de eo quod convenit in hac materia. Alioquin potest esse, sicut in peccatore, advertentia legis temperantiæ observandæ et nihilominus ultimum judicium practicum esset: Intemperantia est mihi simpliciter bona hic et nunc. Sic veritas intellectus practico-practici accipitur secundum conformitatem ad appetitum rectum (Ia-IIae, q. 57, a. 5, ad 3um).[1] A fortiori ita est quoad imperium, veniens post ultimum judicium practicum. — Cf. pulchrum commentarium Cajetani de hac re in Ia-IIae, q. 58, a. 5.

Ad 1um et ad 2um: Appetitus sensitivus non potest sic movere voluntatem, quæ est ei simpliciter superior, nisi mediante judicio intellectus, sed valde eam allicere potest prout electio est circa singularia.

Ad 3um: Non est circulus vitiosus si appetitus sensitivus movet voluntatem et ab ea movetur, quia non est in eodem genere causæ.

Corollarium: Sublata possibilitate judicii per somnum aut ægritudinem, non datur actus voluntatis.

2a Conclusio (quæ invenitur in respons. ad 3um): *Voluntas movet quoad exercitium appetitum sensitivum politico principatu*, non vero despotico principatu, sicut movet ad nutum corporis membra. — Hæc bene explicantur in Ia, q. 81, a. 3, ad 2um: « Anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad appetitum animæ movetur manus et pes, et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntario motu. Ratio autem dicitur principari irascibili et concupiscibili *politico principatu*, quia appetitus sensitivus habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. *Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativa* in aliis animalibus et *cogitativa* in homine, quem dirigit universalis ratio, *sed etiam ab imaginativa et sensu*. Unde experimur irascibilem et concupiscibilem rationi repugnare per hoc, quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnat, non excluditur quin ei obediant ».

Cf. etiam Ia-IIae, q. 17 de imperio, a. 7.

Art. III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEAT SEIPSAM.

Status quæstionis. — Non quæritur utrum voluntas moveat seipsam in quolibet suo actu, sed utrum moveat seipsam subintelligendo saltem *in quibusdam actibus*. Et ad quæstionem sic positam responsio erit affirmativa, ut patet ex corpore hujus articuli et sequentis in

[1] Sic homo valde sobrius, invincibiliter ignorans extraordinariam vim alicujus vini, judicat parum hujus vini esse bibendum; et inebriatur involuntarie. Judicium istud erat *falsum speculative*, idest sine conformitate ad rem, sed erat *verum practice*, propter conformitatem ad appetitum rectum seu *ad rectam intentionem*.

E contra, si aliquis ebriosus, invincibiliter ignorans extraordinariam debilitatem alicujus vini, judicat magnam quantitatem supra modum hujus vini esse bibendam, et postea non ebriatur, judicium ipsius non erat proprie falsum speculative, sed revera *falsum practice*, et solum per accidens non inebriatur, quia per se voluit inebriari.

respons. ad 3um. — Nec est idem voluntatem *agere*, seu elicere actum, et voluntatem *sese movere ad actum*, ut explicabitur in corpore.

Difficultas est quia sub aliquo aspectu videtur quod voluntas non possit seipsam movere, 1° quia quidquid movetur, ab alio movetur, nihil movet seipsum, secus esset simul in potentia et in actu respectu ejusdem, et destrueretur prima via ad demonstrandam existentiam primi motoris (esset molinismus); 2° mobile movetur ad præsentiam moventis; sed voluntas est semper sibi præsens; ergo semper moveretur a seipsa, quod patet esse falsum; 3° voluntas jam movetur ab intellectu; ergo non a seipsa, quia sic moveretur a duobus motoribus *immediate*, quod est inconveniens; nam motores per se sunt subordinati.

Conclusio: *Voluntas seipsam movet quoad exercitium in aliquibus actibus.*

Probatur dupliciter: 1° *ex communi notione libertatis*, in argumento « sed contra »; 2° *ex propriis* et ex comparatione cum intellectu, in corp. art.

1° Ex communibus: Voluntas, ut est libera, est *domina* sui actus: in ipsa est velle et non velle. Atqui hoc non esset, si non posset seipsam movere ad volendum. Ergo voluntas potest seipsam movere ad volendum.

In isto argumento S. Thomas loquitur de libertate secundum sensum communem, quia solum postea in q. 10, a. 2 ostendit voluntatem non de necessitate moveri a bono particulari.

2° Ex propriis: Sic se habet finis in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus. Atqui intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusionum cognitionem; et sic seipsum movet. Ergo pariter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volenda media.

Conclusio ista intelligenda est in hoc sensu quod voluntas non solum elicit electionem mediorum, sicut elicit primam volitionem, sed movet seipsam ad electionem, et hoc ut causa secunda, non excludendo causalitatem Dei. Nam in art. sequenti, ad 3um dicitur: « Voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, *in suo ordine*, scilicet sicut agens proximum. Sed non potest seipsam movere quantum ad omnia. Unde indiget moveri ab alio sicut a primo movente ». Hæc motio divina requiritur ad ipsam electionem liberam, ut dicetur infra, q. 10, a. 4, ad 1um: « Magis repugnaret divinæ motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ ». Et tamen movetur infallibiliter, ut dicetur ibid., ad 3um. Item *de Malo*, q. 3, a. 2, ad 4um, et Ia; q. 105, a. 4, ad 2um, ad 3um; item ibid., a. 5.

Solvuntur objectiones articuli:

1a Objectio: Nihil movet seipsum, quia esset secundum idem in actu (ut movens) et in potentia (ut mobile).

Respondetur: Nihil movet seipsum *secundum eumdem actum*, concedo; *secundum diversos actus*, nego. Sic voluntas inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu mediorum. Et hoc facit ut causa secunda, sub influxu causæ primæ.

2a Objectio: Mobile movetur ad præsentiam moventis. Atqui voluntas est semper sibi præsens. Ergo voluntas semper moveretur a seipsa.

Respondetur: Distinguo majorem: Mobile movetur ad præsentiam moventis *in actu*, concedo; moventis *in potentia*, nego. Contradistinguo minorem; Voluntas est semper sibi præsens, *in actu volens finem*, nego; *in potentia*, concedo.

3a Objectio: Voluntas moveretur a duobus motoribus immediatis, seu non subordinatis; scilicet a seipsa et ab intellectu.

Respondetur: Voluntas moveretur a duobus motoribus immediatis seu non subordinatis, *in eodem ordine*, nego; *in diverso ordine*, concedo: nam movetur ab intellectu quoad specificationem, et a seipsa quoad exercitium.

Nota quod hic articulus est maximi mommenti ad distinguendos *actus mysticos* (ad quos voluntas non se movet, sed *a gratia operante* movetur) *ab actibus asceticis* (ad quos voluntas se movet *sub gratia cooperante*) cf. Ia-IIae, q. 111, a. 2.

Difficultas remanet de prima volitione finis; scilicet utrum voluntas nostra possit se movere ad hanc primam volitionem, sive agatur de prima volitione simpliciter respectu totius vitæ, cum homo pervenit ad usum rationis, sive agatur de prima volitione secundum quid, scilicet in aliquo negotio, ut cum quis primo vult hoc negotium, vel de prima volitione quotidiana post somnum. Ad hanc primam volitionem voluntas non potest sese movere, sed movetur solum a Deo, eliciendo tamen actum vitaliter.

De hac autem difficultate agitur in articulo sequenti.

ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO.

Status quæstionis. — Non proprie quæritur an voluntas moveatur ab aliquo exteriori objecto, specificative: hoc enim est manifestum, et declaratur in argum. « sed contra ». Sed præsertim quæritur an voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio *quoad exercitium sui actus.*

Et videtur quod non moveatur ab ullo exteriori principio quoad exercitium sui actus. Nam: 1° de ratione actus voluntarii est quod sit a *principio intrinseco* sicut est de ratione motus naturalis seu spontanei; 2° insuper sic inferretur violentia voluntati, et supra dictum est quod volitio violenta implicat contradictionem; 3° id quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ad alio. Voluntas autem sufficienter movet seipsam. Ergo non indiget moveri

ab aliquo exteriori. Hæc tertia objectio renovata est postea a Molina in *Concordia* in I^am^, q. 14, a. 13, disp. 26 (edit. parisiens, 1875, p. 152-153). Cf. opusc. nostrum *Dieu*, 11ª ed. 1950, p. 795, ss.

Conclusio: *Etiam quoad exercitium necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri, scilicet a Deo.*

Totus articulus est probatio existentiæ primi motoris, per viam motus voluntarii, sicut proposita est Iª, q. 2, a. 3 per viam motus in genere.

Articulus ad hunc syllogismum reduci potest:

Id quod est in potentia ad agendum, indiget, ut agat, præmoveri ab eo quod est in actu; sic ad electionem mediorum voluntas movet seipsam, quia supponitur jam in actu per intentionem finis.

Sed ad primam volitionem finis totius vitæ, quæ nullum actum anteriorem voluntatis præsupponit, *voluntas est solum in potentia.*

Ergo ad hanc primam volitionem finis totius vitæ voluntas non potest seipsam movere, sed *debet moveri a supremo motore,* seu a Deo auctore naturæ et naturæ ipsius voluntatis.

Hoc quidem affirmat etiam Aristoteles, aut aliquis ex suis discipulis, auctor *Ethicæ Eudemicæ*, cujus hic citatur l. VII, c. 14. Et hoc maxime confirmatur per Revelationem, secundum quam « *In ipso (Deo) vivimus et movemur et sumus* » *Act. Ap.*, XVII, 28.

Ad intelligentiam hujus conclusionis videamus primo solutionem objectionum articuli.

Solvuntur objectiones articuli:

1ª Objectio: De ratione motus voluntarii, sicut et motus naturalis, est quod sit a principio intrinseco.

Respondetur: Distinguo: De ratione motus voluntarii est quod sit a principio intrinseco, *tamquam a causa secunda*, concedo; *tamquam a causa prima*, nego.

Nam « de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio », ut dicitur ibid.

Etiam prima volitio totius vitæ est a voluntate tamquam a causa secunda eliciente. Sed voluntas eliciendo hanc primam volitionem, *non sese movet ad eam:* dicitur enim sese movere proprie quando ex uno actu procedit in alium, ut dum *ex volitione finis* se applicat ad electionem mediorum, ut dictum est art. præced.

Præmotio autem divina non reducit voluntatem de potentia ad actum qui est ipsa operatio, sed sic præmotio divina voluntatem movet ut faciat eam transire *de potentia eliciendi actum ad eliciendum actualiter actum vitalem*, scilicet ad productionem actus; sicut sub influxu ignis, lignum *calefit*, et postea lignum ignitum *calefacit*. Sic ergo 1° est motio divina, 2° motio-passio, 3° operatio vitaliter elicita. Objicientes nesciunt distinguer motionem-passionem et operationem.

2ª Objectio: Si voluntas moveretur ab aliquo exteriori principio, hoc esset ei violentiam inferre, etiamsi istud exterius principium esset Deus.

Respondetur: Distinguo assertum: Hoc esset violentiam voluntati inferre, *si moveretur contra suam inclinationem*, concedo; *secus*, nego. Sub motione enim Dei voluntas « ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota » ut dicitur ibid.

3ª Objectio: Id quod sufficienter movetur ad uno motore, non indiget moveri ab alio. Atqui voluntas sufficienter movetur a seipsa. Ergo voluntas non indiget ab alio, scilicet nec a Deo, moveri.

Respondetur: Transeat major. Distinguo minorem: Voluntas sufficienter movetur a seipsa, *ad primam volitionem*, nego; *ad secundam volitionem*, subdistinguo: *movetur a seipsa ut a causa proxima*, concedo; *ut a causa prima*, nego. Eodem modo distinguitur consequens [1].

Instantia: Prima volitio non potest esse immediate a Deo; nam præsupponit cognitionem intellectualem boni, et rursus hæc cognitio præsupponit motionem voluntatis quæ applicat intellectum ad considerationem: et sic in infinitum.

Respondet S. Thomas, Iª, q. 82, a. 4, ad 3um: « *Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo.* Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod *intellectivum principium altius* intellectu nostro, quod est Deus, ut dicitur in *Ethica Eudemica*, l. VII, c. 14. Unde per hunc modum ostenditur quod non est procedere in infinitum ».

Cf. etiam Iª. q. 79, a. 4, de concursu primi Intelligentis ad intellectionem creatam. Omnis perfectio simpliciter simplex participata et omnis actuatio ejus dependet a Deo sub ratione hujus perfectionis simpliciter simplicis per essentiam. Sic omne ens dependet a primo ente, omnis actio vitalis a primo vivente, omnis intellectio a primo intelligente, omnis volitio a primo volente et omnis electio libera a primo libero, omnis actio bona a supremo bono.

Hæc S. Thomæ doctrina revera *enarrat gloriam Dei*, dum doctrina Molinæ videtur potius enarrare gloriam hominis. Molina erat homo virtuosus considerans suam propriam actionem virtuosam, S. Thomas erat sanctus considerans in se Dei actionem.

Aliæ objectiones, etiam quoad primam volitionem totius vitæ:

1ª Objectio: Prima volitio finis etiam in primo instanti usus rationis est non solum vitalis, sed libera saltem quoad exercitium et potest esse meritoria, ut patet in Christo et in angelis. Atqui ad

[1] Hæc objectio renovatur a Molina (*op. cit.*, loco indicato), qui fatetur se recedere a doctrina S. Thomæ, uti fateri deberent hodierni molinistæ. Contra id quod Molina asserit, sufficit legere S. Thomam in Iª, q. 105, aa. 4, 5.

actum non solum vitalem sed liberum et meritorium requiritur non solum quod voluntas eliciat actum, sed *sese moveat* ad actum. Ergo etiam ad primam volitionem totius vitæ voluntas sese movet.

Respondetur: Distinguo majorem Prima volitio finis in primo instanti usus rationis *est libera,* transeat; *est deliberata,* nego. Distinguo minorem: Hoc requiritur *ad actum deliberatum,* concedo; *ad actum liberum,* nego.

Explicatur: Hæc prima volitio si sit circa beatitudinem in communi est solum libera quoad exercitium, ut infra dicetur. Si sit circa finem ultimum *in concreto,* est libera etiam quoad specificationem. Sed ad actum *liberum* sufficit quod objectum proponatur voluntati sub indifferentia judicii (tanquam objectum non ex omni parte bonum), ut proponitur ab inspiratione Spiritus Sancti supra prudentiam discursive deliberantem. Et hoc potest esse ante primam deliberationem seu initio ejus. Tunc dicitur quod dictamen datur a Deo, prout Deus inspirans specialiter movet intellectum in hoc primo actu, ut proponatur objectum primæ volitionis (Iª, q. 82, a. 4). Postea voluntas jam in actu volitionis circa finem saltem in communi sese movet ad deliberandum. Et tunc secundus actus est non solum *liber,* sed discursive *deliberatus,* et in eo est *plenum dominium et plenum meritum.* Ideo S. Thomas dicit Iª, q. 62, a. 5 et q. 63, a. 5 et 6, quod *in primo instanti vitæ angelorum non potuit esse peccatum,* quia *dictamen erat immediate a Deo;* nec in illo actu erat plenum dominium et plenum meritum. Sed in secundo actu fuit *vel peccatum,* ut in dæmonibus evenit, *vel plenum meritum,* ut in angelis.

Actus donorum Spiritus Sancti, præsertim veniens post orationem quæ ad ipsum disponit, est liber et plene meritorius, quamvis non discursive deliberatus; fit enim sub speciali inspiratione.

Instantia: Homo potest peccare in primo istanti usus rationis (Iª-IIªᵉ, q. 89, a. 6). Ergo in illo instanti homo se movet; secus peccatum refunderetur in Deum. Dicitur enim loc. ult. cit.: « In primo instanti rationis homo debet deliberare de seipso et se ordinare ad debitum finem: si vero non ordinet seipsum ad debitum finem... peccat mortaliter, non faciens quod in se est ».

Respondetur cum pluribus thomistis, cf. Billuart: Distinguo assertum: Homo potest peccare in primo instanti physico usus rationis, nego; *in primo instanti morali,* concedo. Etenim in homine usus rationis acquiritur per discursum a cognitione confusa boni in communi ad distinctam cognitionem boni honesti. Ideo non acquiritur uno instanti physico, sed *in instanti morali,* seu per aliquam morulam temporis breviorem vel longiorem, secundum quod subjectum est sublimioris vel inferioris ingenii. *Istud autem instans morale* seu morula temporis, *constat pluribus instantibus physicis,* saltem duobus. *In primo* igitur, in quo homo specialiter movetur a Deo, *peccare nequit;* in sequentibus vero potest, quia ex actu quem in primo instanti ex speciali Dei motione elicuit, potest per consilium se movere atque applicare ad quod voluerit.

1um Dubium: *Utrum Deus moveat voluntatem dumtaxat ad primam volitionem et non ad alias.*

Cf. hic ad 3um, et q. 10, a. 4, ad 3um.

Respondetur cum thomistis: *Negative;* scilicet Deus non movet voluntatem dumtaxat ad primam volitionem. Ad primam quidem volitionem movet Deus *specialiter;* nempe ea speciali motione quæ supplet actum priorem ex quo voluntas se moveret et ad sequentem actum se applicaret. Ad omnes alias volitiones Deus movet saltem ut primus motor universalis; nam ipsa voluntas se movet ut causa secunda, sub influxu primi motoris, ut dicitur hic ad 3um, e q. 10, a 4; Iª, q. 105, aa. 4 et 5.

Attamen ad alias volitiones Deus movet *non præmotione indifferenti,* ut dicunt Card. Billot et plures neo-molinistæ, sed movet *diversimode,* prout hæ sequentes volitiones vel sunt peccata, vel actus naturales boni, vel actus salutares disponentes ad justificationem, aut sunt actus supernaturales ac meritorii. Sic etiam *diversimode* movet Deus *ad actus virtutum* et ad actus *donorum,* item Deus diversimode movet prout hi actus resistunt levi vel gravi tentationi, ut longe explicatur in tractatu de Gratia, q. 109. Manifestum est enim quod secundum has varias considerationes est *diversa bonitas* in sequentibus volitionibus; et sic diversimode dependent a Deo summo bono.

Manifestum est insuper quod *Deus non est causa peccati,* sed solum entitatis physicæ ipsius peccati; *dum e contra Deus est causa virtutis nostræ et actuum ejus et cujuscumque boni existentis in operibus nostris.* Sic communiter exprimitur dogma providentiæ et extensionis ejus: « *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit* » (*Ps.*, 134). *Nihil enim* in cœlo et in terra *fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit* (si est quid bonum) *aut fieri juste permittit* (si est peccatum) [1].

Erravit Molina, *Concordia,* q. 14, a. 13, disp. 23, edit. Paris, p. 196, rejiciendo præmotionem et affirmando concursum simultaneum (« sicut duo trahentes navim »). Pariter errant illi qui admittunt solum *præmotionem indifferentem ad bonum et ad malum.* Ex hoc sequeretur enim proposito quam Molina (cf. *Ibidem,* p. 196), putavit inveniri in opere genuino S. Justini [2], nempe: « Sane quod bene vel male ea opera exerceamus, quæ per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tamquam in causam particularem ac liberam, et non in Deum

[1] Omnes Episcopi Galliæ hoc principium admiserunt ad terminandas controversias de prædestinatione, ortas saeculo IX ex scriptis Gottescalc. Cf. Concil. Tusiacum, *P. L.*, t. 126, col. 123, et HEFELE, *Historia Concil.*, trad. fr., IV, p. 229, textus germanicus p. 216 ss. — Cf. S. Thomam in Epist. I ad Cor., IV, 7, circa hæc verba: *Quid autem habes quod non accepisti? Quis enim te discernit?*

[2] Opus tamen istud, falso S. Justino tribuitur, est apocryphum et « pelagianis maculis insigne » ut dicitur in præfactione editoris Migne. Hujus operis titulus est « *Quæstiones et responsiones ad Christianos* ». — Cf. opus nostrum *Dieu,* pp. 797, 821.

est referendum... *Non igitur causa est Deus virtutis nostræ* ac vitii, *sed propositum nostrum et voluntas* ».

Manifestum est quod pelagianum est dicere « Deus non est causa virtutis nostræ ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas ». Deus est auctor omnium bonorum etiamsi agatur de bono opere naturali, ad quod majus auxilium naturale requiritur quam ad actum peccati. Imo hoc negare est paganum. Si autem agitur de opere supernaturali retinenda sunt verba S. Scripturæ: « *Sine me nihil potestis facere* » (Joann., xv, 5). « *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* » (*II Cor.*, iii, 5). « *Quis est qui te decernit? Quid autem habes quod non accepisti, si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* » (*I Cor.*, iv, 7).

Item propositio illa a Molina admissa radicaliter opponitur definitionibus Concilii Arausicani contra pelagianos et semi-pelagianos: « *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* » (*Can.* 22, Denz., 195). « *Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut faciat homo* » (*Can.*, 22, Denz., 193).

Falsum est ergo dicere: « Non igitur causa est Deus virtutis nostræ ac vitii ». Si ita esset, id quod est perfectius in ordine creato, scilicet *bonus consensus, bonus usus gratiæ non esset a Deo supremo bono;* et Deus non esset fons omnis bonitatis.

Consequentia ista sequitur ex pluribus aliis propositionibus Molinæ, quæ facile inveniuntur in indice operis *Concordia* ad verbum *Auxilium:* « *Auxilio æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. *Auxilio gratiæ minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat ». Et Lessius, *De Gratia efficaci*, c. 18, n. 7: « Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam *acceptet*, alter *respuat*, recte dicitur *ex sola libertate* provenire, non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut *non ex diversitate auxilii prævenientis* ». Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, disp. VII, dub. I. Dicunt: hoc conciliari nequit cum verbo S. Pauli: « *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* » (*I Cor.*, iv, 7).

2um Dubium: *Utrum Deus specialiter moveat ad primam volitionem secundum quid, scilicet initio diei vel negotii.*

Respondetur cum thomistis cf. Billuart: Supposito usu rationis, quando nova incipiunt negotia et novus finis intenditur, ad primam ejus volitionem Deus quandoque specialiter et subito movet, ita ut voluntas non sese moveat, et in hoc primo actu non est peccatum.

Hoc autem accidit:

1° *In motibus supernaturalibus*, ad quos voluntas non potest se movere ex præcedenti actu supernaturali, quia potius in ea est contraria dispositio. V.g. quando infidelis movetur ad fidem et peccator ad pœnitentiam per gratiam operantem: cf. infra Ia-IIae, q. 111,

a. 2: « In illo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans* ». Quandoque initio diei post sommum nobis conceditur et gratia operans et statim postea gratia cooperans; sed non semper ita est, nam sæpe prima cogitatio peccatorum initio diei est solum de beatitudine in communi et subito postea de objecto peccati.

2° *In motibus naturalibus*, ad quos quandoque Deus subito movet homines qui de illis numquam cogitaverunt, scilicet prout in mente incidit bonum consilium, ut dicitur in lib. Machab., IV. Ita potest esse initio diei, in primo momento vigiliæ.

3° E contrario, in quibusdam aliis casibus voluntas sese movet (ex præcedenti intentione saltem virtuali) ad inchoationem alicujus novi negotii, quin indigeat *specialiter* moveri a Deo. Et hoc probatur per hoc quod homo potest peccare etiam in volitione finis primo et noviter occurrentis, ut experientia constat, dum objectum peccati primo occurrit (v.g. in primo instanti saltem morali vigiliæ post somnum) et voluntas consentit. Tunc hic actus non est specialiter a Deo, secus peccatum in ipsum Deum refunderetur, ut dicitur in quæstione de peccato angeli, quod non potuit esse in primo instanti: Ia, q. 63, a. 5. Sed ad hoc voluntas sese movet ex aliquo inordinato actu præcedenti, formaliter aut virtualiter permanenti, scilicet ex affectu boni proprii seu delectabilis, habente connexionem cum illo novo negotio. Ita Billuart cf. infra in præsenti quæstione IX, a. 6, et qu. X, a. 4.

Art. V. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A CORPORE COELESTI.

Est quæstio *de fato*, quæ tractatur etiam Ia, q. 116, a. 4: utrum omnia subdantur fato seu necessariæ connexioni causarum.

Status quæstionis. — Hodie diceretur: utrum voluntas moveatur ab agentibus atmosphericis; v.g. a vento qui dicitur « notus » scirocco. — 1a difficultas est: videtur quod revera voluntas moveatur a corpore cœlesti, mediante corpore nostro quod subest influxu variationum atmospheræ, quarum principium in mundo nostro est diffusio caloris solaris. — 2a difficultas: Motus corporis humani qui causatur a voluntate reduci nequit ad prima agentia physica nisi etiam voluntas ab eis moveatur, quia debet esse subordinatio agentium. — 3a difficultas: Per observationem corporum cœlestium astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris: v.g. prævideri potest quod adveniente tali vento meridiano suicidia erunt plura. Imo materialistæ dicunt quod existentia liberi arbitrii refutatur a

principio conservationis energiæ, secundum quod totalis energia mundi, scilicet summa energiæ actualis et potentialis, est semper eadem. Si vero libertas humana influxum exerceret in corpus nostrum, augeretur quantitas energiæ. Pariter etiam, si existeret Deus primus motor, augeret quantitatem energiæ, quæ semper eadem est.

Sed contra est auctoritas Damasceni, *De Fide orthod.*, II, 7: « Corpora cœlestia non sunt causa nostrorum actuum ».

Conclusio: *Voluntas moveri potest a corporibus cœlestibus ex parte objecti, non vero quoad exercitium.*

Probatur: 1ª Pars: Voluntas moveri potest a corporibus cœlestibus *ex parte objecti*. Nam objecta sensibilia et ipsa organa nostra subiacent motibus cœlestium corporum, seu variationibus atmosphericis. Et sic hæ variationes indirecte redundant in voluntatem, prout per passiones appetitus sensitivi voluntas *movetur objective*, seu allicitur ad desiderandum aliquod bonum. Sic corpora cœlestia concurrunt ad movendam voluntatem ex parte objecti, ut materia objecti, ait Cajetanus.

Probatur: 2ª Pars: Voluntas moveri nequit a corporibus cœlestibus *quoad exercitium*. — *Nam nullum corpus agere potest in rem incorpoream seu spiritualem*. Atqui voluntas, sicut ratio, est facultas spiritualis non alligata organo corporali. Ergo corpora cœlestia vel variationes atmosphericæ non possunt influere directe in eam *quoad exercitium*.

Major probatur ex hoc quod « res spirituales sunt formalioris et universalioris virtutis quam corporales » ut dicitur in corp. art. Unde etiam objective phantasma non potest movere intellectum nisi sub illuminatione intellectus agentis. Ita Aristoteles in III *de Anima*, c. 3. E contra, vires sensitivæ cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a variationibus atmosphericis, motis scilicet organis.

Corollarium circa Fatum: Cf. Iª, q. 116, a. 4. *Fatum* admitti potest in sensu christiano ut « *ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus prævisos* ». Unde « quæcumque causis secundis subduntur, ea subduntur fato. *Si qua vero sunt, quæ immediate a Deo fiunt*, cum non subdantur causis secundis, *non subduntur fato*. Sed quanto aliquid longius a prima mente discedit, *nexibus fati majoribus* implicatur, quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum » (S. Thom., loc. ult. cit.).

Unde dicimus quod *motio divina* in libertatem *non necessitat*, sed e contra *liberat a fatalitate causarum materialium*. Hoc quidem non intellexit Molina, qui posuit, e contra, involuntarie, in sua theoria scientiæ mediæ *determinismum circumstantiarum* qui venit non ex alto, sed *ab imo*, a lapidibus et immutationibus aeris, etc.

Ad 1um: *Multiformes motus voluntatis* reducuntur in aliquam *causam uniformem*, scilicet *in Deum*, non vero in corpus cœleste.

Ad 3um: Prout plures homines sequuntur passiones, quæ variantur sub influxu phænomenorum atmospheræ, « ut in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem astrorum. Attamen ut Ptolomæus dicit: *Sapiens dominatur astris* », resistendo passionibus per liberam voluntatem.

Instantia moderna: Quantitas totalis energiæ physicæ actualis et potentialis in mundo semper *eadem manet*. Atqui si libertas influeret in corpus nostrum augeretur hæc quantitas. Ergo libertas non ita influit; sed ipsa non est nisi epiphænomenon virium materialium.

Respondetur: (Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 268, de principio conservationis energiæ). Distinguo majorem: Quantitas totalis energiæ physicæ actualis et potentialis in mundo, *productae ab æquivalenti energia physica*, semper *eadem* manet, concedo; *energiæ productæ a causa invisibili, scilicet a Deo vel a libertate*, semper *eadem manet*, hoc esset probandum.

Explicatur: Hoc principium approximative verificatur in solo inferiori ordine physico-chimico, prout est *æquivalentia energiæ productae et energiae productricis*, e.g. æquivalentia vis motricis sub forma motus localis et caloris generati per hunc motum. Sed scientia experimentalis non potest probare *influxum invisibilem* Dei primi motoris, aut libertatis nostræ *non existere*. Et etiam physici hodierni agnoscunt numquam probatum fuisse *mundum esse systema clausum*, idest separatum ab omni influxu exteriori etiam invisibili. Hoc autem oporteret probare, ut valeat objectio, quæ revera *est petitio principii:* supponit et non probat mundum physicum esse systema clausum. Immo hoc patet esse falsum, quia fit *aliquid novi* in mundo, et plus est *in energia quæ transformatur* quam si *non transformaretur*. Ergo ad hanc transformationem requiritur primus motor.

ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A DEO SOLO SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO.

Status quæstionis. — Videtur quod voluntas non moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio, nam: 1) Voluntas humana potest moveri ab angelis, qui sunt nobis superiores, sicut corpora inferiora a corporibus cœlestibus. 2) Sicut intellectus noster potest *illuminari ab angelis* secundum Dionysium, ita et voluntas videtur quod possit ab eis moveri. 3) Si a solo Deo moveretur voluntas hominis, numquam moveretur ad malum; nam Deus non est causa nisi bonorum.

Responsio est affirmativa. In argum. *sed contra* citatur id quod Apostolus dicit, *Philipp.*, II, 13: « *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* ». — Hoc autem ita dicitur de Deo ut de ipso solo intelligi possit. — S. Thomas in suo Commentario supra hunc locum, *Epist. ad Phil.*, II, 13, dicit: « S. Paulus hoc

dicendo confirmat fiduciam in Deo et excludit quatuor falsas existimationes, scilicet: 1) quod homo per liberum arbitrium possit salvari absque divino auxilio; 2) quod homo necessitetur a fato, vel a providentia; 3) errorem pelagianorum dicentium: *velle est a nobis, sed perficere a Deo;* 4) quod Deus non facit bonum in nobis *nisi pro meritis nostris,* hoc excluditur per ultima verba: *pro bona voluntate,* idest secundum suum beneplacitum: gratia enim est principium meriti. Propterea alibi dicit Paulus, *Rom.,* IX, 16: « *Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* ». Antea Isaias dixerat, XXVI, 12: *Omnia enim opera nostra operatus est in nobis, Domine* ». Et *Psalm.* LXVII, 29: « *Confirma hoc, Deus, quod operatus es nobis* », et Christus (JOAN., XV, 5): « *Sine me nihil potestis facere* » et JOAN., VI, 44: « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum* ».

Conclusio: *Voluntas a solo Deo moveri potest quoad exercitium, sicut ab exteriori principio,* scilicet a nulla alia causa extrinseca.

Probatur: Cum motus voluntatis, sicut motus naturalis, *sit ab intrinseco,* produci nequit nisi ab ipsa voluntate et ab ejus auctore. Atqui *solus Deus est auctor voluntatis,* sicut auctor naturæ. Ergo a solo Deo voluntas moveri potest quoad exercitium, sicut ab exteriori principio.

Major probatur (cf. Iª, q. 105, aa. 1 et 4): Ad producendum in voluntate *motum ab intrinseco* oportet habere *potestatem immediatam* (et non solum mediatam, ex parte objecti) *in ipsammet voluntatem.* Atqui sola causa voluntatis habet hanc potestatem immediatam: *nam eadem universalitas* requiritur in causa ad aliquid *per se et immediate causandum et conservandum* et *ad illud immediate immutandum*: v.g. ad producendum per creationem ens inquantum ens et ad illud immediate immutandum per transsubstantiationem; ad creandam materiam et ad eam immediate *ab intus immutandam* v.g. per multiplicationem panum; ad producendam naturam plantæ et ad eam movendam *ab intus* ad suas operationes vitales, item ad producendam resurrectionem mortuorum. Cf. Iª, q. 105, a. 1: utrum solus Deus possit *immediate* movere materiam ad formam: utrum materia obediat angelis ad nutum, et respondetur negative: cf. Iª, q. 110, a. 2. Item Deus solus potest ressuscitare mortuum, quia ille solus habet potestatem immediatam in materiam et in substantiam animæ separatæ.

Objectio: Attamen homo non est auctor lapidis, et potest lapidem movere etiam deorsum, quamvis hic motus sit in lapide naturalis et ab intrinseco.

Respondetur: Vel iste motus est citior quam esset ex proprio lapidis pondere, vel non. Si est citior, non est naturalis pro lapide. Si non est citior, tunc projiciens est solum removens prohibens, scilicet removet impedimentum externum hujus motus naturalis.

Sic patet major argumenti: *motus ab intrinseco non potest produci nisi ab agente proximo a quo procedit et ab ejus auctore primo et conservatore* [1].

Minor argumenti probatur; scilicet: *Atqui solus Deus est auctor voluntatis,* sicut ille solus est auctor naturæ.

Hoc probatur *dupliciter:* 1° ex parte subjecti voluntatis, 2° ex parte objecti.

1° *Voluntas est potentia spiritualis animæ rationalis.* Atqui solus Deus est auctor animæ rationalis per creationem; nam anima spiritualis non potest educi e potentia materiæ. Ergo solus Deus est auctor voluntatis: nam qui dat esse specificum, dat conquentia ad esse seu proprietates.

2° Ordo agentium debet correspondere ordini finium; et ad finem universalem non movet nisi universale agens. Atqui *voluntas ordinatur ad bonum universale.* Ergo voluntas non potuit produci nisi a primo agente universalissimo, scilicet a Deo.

Manifestum est enim quod causa particularis non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo agente particulari.

Ideo « inclinare ad bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis » (Iª, q. 105, a. 4).

Eodem modo S. Thomas, Iª, q. 105, a. 4, probavit quod Deus solus potest movere voluntatem creatam; et Iª, q. 111, a. 2 quod angeli non possunt immutare voluntatem hominis *ab interiori,* sed

[1] Circa hanc majorem, quædam notanda sunt in articulo S. Thomæ de gravibus, ut appareat relatio inter probationem existentiæ primi Motoris et legem gravitationis universalis. — Dicit S. Thomas in isto articulo: « Motum *naturalem* causare non potest nisi id quod est aliqualiter *causa naturæ,...* naturalis enim motus lapidis non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Inde dicitur in VIII *Physicorum,* c. 4, n. 7, lect. VIII: « Generans movet secundum locum gravia et levia ». Et ad 1um: « Corpora coelestia *sunt causa formarum naturalium ad quas consequuntur naturales motus* ». — Physica antiqua supponit quod corpora coelestia sint incorruptibilia et non gravia et causa gravitatis corporum terrestrium. A tempore Galilei videtur quidem quod non sint corpora absolute levia sed saltem *relative;* nam omnia corpora in vacuo cadunt, et ex analysi spectrali constat astra non esse incorruptibilia. Sed non sunt in physica moderna nisi hypotheses ad explicandam gravitatem corporum: lex attractionis universalis mensurat eam, sed eam non explicat: exprimit mathematice factum aliquod generale *mutuæ approximationis* corporum secundum rationem directam eorum massæ et secundum rationem inversam quadrati eorum distantiæ. Sed lex ista non assignat causam hujus approximationis mutuæ.

Remanet igitur problema: scilicet quomodo luna trahitur a terra, terra a sole, sol ab alio centro: estne procedendum in infinitum? Certe non. Hic valet doctrina Aristotelis et S. Thomæ: « *Generans movet gravia secundum locum* ». Quid est istud generans? Est generans non univocum, quia generans univocum est simile corpus quod pariter est grave. *Est generans æquivocum,* alterius ordinis, juxta antiquos *corpus coeleste,* quod immerito æstimabant incorruptibile, ethereum, non grave. Generans istud æquivocum est causa naturæ corporis, scilicet est auctor naturæ, qui physice præmovet primum corpus quod est centrum attractionis universalis, et illo mediante alia corpora, prout alia corpora *naturaliter* dependent ab isto centro. Sic dicimus: oceanus portatur a terra, terra trahitur a sole, sol ab alio superiori centro attractionis, sed non possumus procedere in infinitum in subordinatione causarum actualiter influentium; deveniendum est ad Primum motorem totius universi.

solum ab exteriori per modum suadentis, proponendo objectum imaginationi aut intellectui, vel commovendo humores corporis et sic indirecte passiones.

Corollarium: Cf. I[a], q. 57, a. 4: *Solus Deus scrutat cor hominis*, ut dicitur apud JEREM, XVII, 10: « *Ego Dominus scrutans cor et probans renes* ». Item *Ps.* VII, 10. Hujus ratio est « quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest. Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota ». Secreta cordium non sunt necessario *connexa* nec cum rebus externis (quia sunt immanentia), nec cum essentia animæ (quia sunt libera); ergo *non sunt partes universi* et ideo non cognoscuntur naturaliter ab angelis, etiamsi angeli naturaliter cognoscat omnes partes universi.

Ad 1um: Angelus est quidem supra hominem, non vero ut causa voluntatis nostræ. Ideo eam movere potest solum objective, per modum suadentis, non vero subjective *ab intus* quoad exercitium.

Ad 2um: Ita pariter angelus potest illuminare intellectum nostrum *ex parte objecti*, proponendo objectum modo multo altiori et universaliori quam faceret magister humanus, v.g. manifestando pulcherrimam synthesim metaphysicam; non tamen potest movere *ab intus* et quoad exercitium intellectum nostrum ad intelligendum. Cf. I[a], q. 111, a. 1. Sic intellectus noster potest confortari ab angelo *objective* per admirabilem propositionem objecti, *non subjective* per infusionem luminis confortantis. Hoc enim solius Dei est.

Si vero angelus potest movere voluntatem nostram objective, suadendo, sicut mater dilecta suadendo movet fortiter et suaviter libertatem filii sui ad ea quæ prius filius nolebat, quid potest facere Deus qui est infinite potentior, movendo non solum objective sed *etiam subjective quoad exercitium ab intus?*

* * *

Dubium circa responsionem ad 3um præsentis articuli.

Ad 3um: Hæc est famosa responsio quæ saepe citatur a Molinistis ad probandum quod S. Thomas numquam admisit prædeterminationem physicam, sed solum concursum generalem aut *præmotionem indifferentem*. Ita Card. Billot, *De Deo uno* part. II, c. 1: de Scientia Dei, et Pignatoro in suo tractatu *De Deo creatore*, p. 519.[1]

In hoc textu S. Thomæ sunt tres affirmationes, scilicet:

1° « *Deus movet voluntatem hominis* sicut universalis motor *ad universale objectum* voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ».

[1] Hanc opinionem longe examinavimus in alio libro, *La prédestination des saints et la grâce*, Paris, 1935, p. 274 ss., et dans le *Dict. de théol. cathol.*, article *Prémotion*, col. 35-36.

2° « Sed homo per rationem *determinat se ad volendum hoc vel illud*, quod est vere bonum, vel apparens bonum ».

3° « Sed tamen *interdum specialiter Deus movet* aliquos ad aliquid *determinate volendum* quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur » (I[a]-II[ae], q. 109, a. 2 et 6, et q. 111, a. 2). S. Thomas hoc jam explicaverat a. 4, ad 3um in nostra quæstione.

Ad intelligentiam hujus textus consideranda est 1° interpretatio molinistica, 2° interpretatio thomistica et solutio objectionum molinistarum.

Interpretatio molinistica. — Plures molinistæ ex hac responsione inferunt S. Thomam non admittere præmotionem physicam nisi ad primum actum quo voluntas vult bonum in communi, seu quo homo vult se esse beatum. Et ideo postea præmotio esset indifferens: nam virtute ejus homo *ex se solo* sese determinaret sive ad bonum, sive ad malum: alioquin tolleretur libertas. Et Deus tunc ad actum salutarem interveniret 1° objective, per præceptum et gratiam moraliter allicientem, 2° subjective quoad exercitium per concursum simultaneum, vel per præmotionem indifferentem. Hæc omnia supponunt, ut supra diximus, gratuitam definitionem liberi arbitrii, et non possunt stare nisi admittetur theoria Molinæ de « scientia media » circa futuribilia libera.

Interpretatio thomistica trium præcedentium propositionum S. Thomæ proponitur a Billuart, in hunc articulum et *de Gratia*, diss. III, initio.[1] Alii thomistæ in hac quæstione consulendi, sunt Kollin in hunc artic.; Joannes a S. Thoma in I[a]-II[ae], disp. V, a. 5, n. 38; Gonet in I[a]-II[ae], disp. 6, n. 135; P. Del Prado, O. P. in *De Gratia et libero abitrio*, I, 236; II, 256, 228; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 414, 485, 815, ss.

1a Propositio: « *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo nequit aliquid velle* ». Hæc propositio non continet difficultatem, ut patet ex art. 4. Est motio ad bonum universale sub qua voluntas non se movet. Motio ista requiritur ad quemlibet actum, etiam ad peccatum. Sed jam ex hac prima propositione rejicitur concursus simultaneus (« sicut duo trahentes navim ») et affirmatur concursus *prævius* (saltem indifferens): nam Deus movet voluntatem, dum, e contra, unus equus non movet alterum ad trahendum currum vel navim.

2a Propositio: « *Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum* ». Hæc propositio affirmat quod homo per rationem determinat se ad volundum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens. Sed hoc facit homo, ut dicitur in a. 4, ad 3um, in suo ordine, ut agens proxi-

[1] Billuart tamen non satis clare explicat primam propositionem.

mum. S. Thomas autem non affirmat quod homo sic se determinat *ex se solo;* imo manifestum est quod *præmotio non est indifferens, sed diversimode se habet ad actum bonum et ad actum malum;* alioquind Deus, movendo quoad exercitium, non esset magis auctor virtutis quam vitii, et non posset movere ad actum virtutis magis quam angelus custos, scilicet persuadendo.

Ad intelligentiam interpretationis thomisticæ juvat hæc synopsis:

Voluntas movetur a Deo	*non sese movendo*	*ad bonum universale:* hæc prima motio prærequiritur ad omnem volitionem sive bonam, sive malam, et includitur in omni volitione (Koellin, 94) (1ª prop. ad 3um).	
		ad determinatum bonum particulare (gratia operante) — Iª-IIæ, q. 111, a. 2 — ita infidelis ad fidem, peccator ad poenitentiam, nihil prorsus de fide aut de poenitentia cogitantes (3ª propos.); item ad actus donorum Spiritus Sancti supra deliberationem humanam.	
	sese movendo	*ad actum bonum*	*naturalem:* gratia late dicta debita naturæ humanæ, non vero huic individuo.
			supernaturalem: gratia cooperante — Iª-IIæ, q. 111, a. 2.
		ad actum peccati, quoad ejus entitatem physicam — Iª-IIæ, q. 79, a. 1, 2.	

vel magis explicite, secundum explicationes P. de Prado, *de Gratia*, op. cit., II, 253, 256. Cf. etiam Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, I, p. 356, et *De Gratia*, 1946, p. 31, 138.

Voluntas movetur a Deo	*in ordine supernaturali*	6) *ad actus donorum Spiritus Sancti*. Hic, voluntas non se movet, sed libere consentit.		
		5) *ad se determinandam* ad exercitium virtutum infusarum. Hic, voluntas se movet.		
		4) *ad se convertendum ad finem ultimum supernaturalem*. Hic, voluntas non se movet virtute prioris actus, sed se disponit cum gratia operante et libere consentit.		
	in ordine naturali	3) *speciali inspiratione*, bona fortuna, in rebus moralibus, poeticis, philosophicis, bellicis.		
		2) *ad sese determinandam ad*	*verum bonum* / *apparens bonum*	Hic voluntas seipsam movet et potest peccare.
		1) *ad bonum in communi*. Tunc non se movet, nec potest peccare, sed elicit vitaliter desiderium beatitudinis.		

Hi sex gradus motionis ad tres reducuntur, nempe:

Voluntas a Deo movetur	3) *supra deliberationem*	nn. 3, 6
	2) *post deliberationem*	nn. 2 et 5
	1) *ante deliberationem rationis*	n. 1 (et etiam n. 4, quamvis sit deliberatio dispositiva).

Voluntas sub motione divina *efficaci* ad bonum, nunquam peccat; sed (contra jansenistas) *potest* peccare, *si resistere velit* (remanet potentia ad oppositum); attamen *numquam resistere vult* sub ipsa efficaci motione ad bonum. Hoc explicabitur infra, Iª-IIæ, q. 10, a. 4, ad 3um et clare affirmatur ibidem a S. Thoma.

In corpore articuli declaratur quomodo influxus Dei in voluntatem infinite superat influxum angeli. Cf. *Contr. Gent.*, III, 92.

Nec est obscuritas in præsenti responsione ad 3um post ea quæ jam dicta sunt a. 4, ad 3um: « Voluntas quantum ad aliquid sufficienter *se movet et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum* ». Unde quando voluntas se movet ex intentione finis ad electionem mediorum, ipsa se movet *ut causa secunda*, sed sub influxu primi motoris, de quo jam ex professo tractavit S. Thomas in Iª, q. 105, a. 4: « *Proprium* est Dei movere voluntatem, maxime *interius* eam inclinando »; et ibid., a. 5.

Insuper, ut dictum est, *non eodem modo voluntas a Deo movetur ad peccatum et ad actum virtuosum:* cf. Iª-IIæ, q. 79, a. 1 et 2. Deus non est causa peccati nec directe, nec indirecte, sed est causa entitatis physicæ peccati, quia Deus ut primum ens est causa omnis entis, et ut primum agens est causa omnis actionis, inquantum est actio, præscindendo tamen a defectu hujus actionis qui exigit solum causam deficientem, sicut voluntas causat motum membrorum, non vero claudicationem, quæ provenit a tibia curva. *At Deus alio modo movet voluntatem ad se determinandam ad bonum actum:* cf. Iª-IIæ, q. 109, a. 2, utrum homo possit absque gratia aliquod bonum facere vel velle: In quocumque statu homo indiget auxilio divino ad volendum et faciendum quodcumque bonum, sicut primo movente. Ad particulare bonum honestum ordinis naturalis requiritur saltem naturale Dei auxilium; ad bonum vero supernaturale requiritur auxilium supernaturale (Iª-IIæ, q. 109, a. 6). Et auxilium divinum non est idem in homine qui *bonum opus* facit, absque divina permissione peccati, et in homine, qui cum divina permissione peccati *peccat*.

Sic explicatur secunda propositio S. Thomæ. Insuper de ejus sensus constat etiam ex objectione ad quam respondet. Objectio enim erat: Si a solo Deo voluntas hominis moveretur tamquam ab exteriori principio, nunquam moveretur ad malum. Ad hanc objectionem respondetur quod voluntas a solo Deo movetur tanquam ab exteriori principio, *sed movetur a seipsa tamquam a principio intrinseco*, ut dictum est in art. 3, et quandoque ad bonum verum, quandoque ad bonum apparens, et sic potest esse peccatum. Item Iª, q. 105, a. 4, ad 3um. Dum, e contra, non potest esse peccatum in primo actu in quo voluntas movetur a solo Deo et non a seipsa, sicut in primo instanti vitæ angelorum (Iª, q. 63, a. 5), vel quando voluntas vult bonum in communi.

3ª *Propositio: « Tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam ut infra dicetur »* (Iª-IIæ, q. 109, a. 6; q. 111, a. 2; q. 112, a. 3). Hæc propositio est præcise *de hac speciali motione*, quae

est sive initio vitæ, sive initio conversionis, sive cum modo supra-humano donorum Spiritus Sancti, non deliberando. Dicit enim S. Thomas: « Sed tamen *interdum specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur (q. 109, a. 2,6; q. 111, a. 2). « In hoc ultimo articulo S. Thomas distinguit gratiam operantem et gratiam cooperantem, et dicit fere sicut in præsenti articulo: « In illo effectu, in quo mens nostra est *mota* et *non movens, solus autem Deus movens*, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans* ».

Ut bene notat Billuart in præsentem articulum, explicans ultima verba hujus responsionis ad 3um « Sensus est quod sicut Deus nos movet ad bonum ut sic, *absque eo quod ad illud nos moveamus*, ita quandoque *specialiter* nos movet ad bonum particulare determinatum, *absque eo quod ad illud nos moveamus*, sicut in his quos movet per gratiam operantem, v.g. infideles ad fidem, peccatores ad pœnitentiam, nihil prorsus de fide aut pœnitentia cogitantes. At hæc singularis motio, ut patet ex dictis, non excludit gratias cooperantes ad alios actus supernaturales, neque motiones communes ad alios actus naturales, a quibus homo sic movetur ut etiam se moveat ».

Sic intelligitur synopsis supra posita.

Ita Koellin in nostro articulo, ubi insistit in hoc quod *in omni volitione* est inclinatio actualis ad bonum ut sic, sub generali motione Dei. Hoc modo constituitur modus liber in electione boni particularis.

Joannes a S. Thoma, in Iam-IIae, disp. V, n. 38 sq., dicit summatim: Voluntas determinari nequit *a seipsa tantum* 1° quia determinatio *a se* debet esse mediante aliquo actu quo movet et determinat seipsam; et de illo actu rursus inquiram a quo principio determinatur; 2° quia voluntas est indifferens et indeterminata, et omnis determinatio dependet a suprema determinatione actus puri.[1] Attamen ipsa, sub motione Dei, est causa propria sui actus, prout hic actus ut meus vel tuus est individuatus; sed hic actus *ut est ens*, est a supremo ente, *ut bonus* est a supremo bono. Sic totus actus est a Deo et a voluntate sicut a duabus causis totalibus *subordinatis* (scil. una subordinatur alteri), et non solum *coordinatis* ut duo equi trahentes currum. Ita GONET in Ia-IIae, disp. 6, n. 138-140, qui explicat etiam duos alios textus S. Thomæ ab adversariis allegatos. Ita DEL PRADO, *de Gratia*, I, 236; II, 256, 228.

[1] Omnis enim actuatio alicujus perfectionis simpliciter simplicis dependet ab ista perfectione prout est in Deo per essentiam. Sic omne ens pendet a primo ente, omnis actio a primo agente, omnis actus vitalis a primo vivente, omnis intellectio a primo intelligente, omnis volitio a primo volente, omnis electio libera a primo libero et a prima electione seu decreto, omnis determinatio ut est actus a suprema determinatione Actus puri. Si enim Deus non esset sic *determinans*, esset *determinatus ab alio sibi inferiori*, scil. a determinatione nostra saltem futuribili, cognita per « scientiam mediam » excogitatam a Molina.

Patet ergo totam objectionem molinistarum fundari in falsa definitione libertatis creatæ, quæ opponitur principio causalitatis efficientis et universalissimæ causalitatis Dei, sicut etiam opponitur principio prædilectionis: *Nullum ens creatum esset alio melius si non esset magis dilectum a Deo*. Cf. Ia, q. 20, a. 3.

Denique dicendum est quod S. Thomas hic vult agere de possibilitate peccati et non proprie de conciliatione motionis divinæ cum libertate nostra non læsa. Hoc enim facit q. 10, a. 4, ubi quærit *utrum voluntas moveatur de necessitate a Deo;* et tunc clarissime loquetur, sicut postea Bannez, præsertim in responsione ad objectiones, ut infra videbimus.

Ergo interpretatio molinistica est absolute contraria doctrinæ S. Thomæ.

QUÆSTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR

Determinavimus a quibusnam causis movetur voluntas quoad specificationem et quoad exercitium. Nunc agitur de modo secundum quem voluntas movetur ab his causis, scilicet utrum de necessitate, an libere seu non ex necessitate.

Videbimus quod in tota ista quæstione X[a] « *non ex necessitate* » significat *libere*. Et sic interpretatio articuli 4° erit evidens. Dicitur enim in articulo 4° hujus quæstionis : « Sic Deus voluntatem movet, quod eam non ex necessitate ad unum determinat ».[1]

In ista quæstione sunt quatuor articui, qui sic proponi possunt in synopsi jam supra allata :

Quomodo voluntas movetur	*q. specificationem*	*de necessitate*	*a Deo clare viso*	a. 1, 2
			a beatitudine in communi	
			a bono particulari sine indifferentia judicii proposito.	
		libere	*a bono particulari sub indifferentia judicii proposito*	a. 2
			a passione	a. 3
	q. exercitium a Deo	*de necessitate*	*ad volendam beatitudinem in communi*	a. 4
			ad diligendum Deum clare visum	
		libere	— *ad volendum bonum particulare* sub indifferentia judicii propositum, scilicet non evidenter connexum hic et nunc cum beatitudine in communi.	a. 4

[1] P. D'Alés, S. J., aliter hac de re sentit. Textum S. Thomæ legit ac si S. Thomas scripsisset « *non ad unum determinans* », et tunc verba « *ex necessitate* » essent inutilia. Particula « *non* » caderet supra verbum « *determinat* », non vero super verba « ex necessitate », et sensus esset ac si textus legendus esset sic : « ... *non determinat ex necessitate* », dum, e contra, aliter est legendus prout jacet, nempe : « ... *Determinat non ex necessitate* ».

Controversiam inter P. D'Alés et nos vide in *Revue Thomiste*, 1924, pp. 494-518; 1928, pp. 193-210 : *Dieu déterminant ou déterminé*. Item *Revue de philosophie*, 1926, p. 379 ss., 423 ss., 659 ss.

Compendium hujus quæstionis habes in op. *Dieu*, 11° edit., 1950, pp. 849-879.

ART. I. — UTRUM VOLUNTAS AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR, scilicet non libere.

Conclusio : *Voluntas appetit aliquid naturaliter, scilicet necessario necessitate specificationis.*

Probatur : In omnibus rebus ea quæ non per se et naturaliter insunt, reducuntur in aliquid quod *per se* et naturaliter inest, sicut in primum. Atqui in voluntate sunt motus liberi, qui non per se et naturaliter in ea insunt. Ergo in voluntate est motus qui *per se* et naturaliter illi convenit.

Major probatur dupliciter : 1° quia *natura est primum in omnibus*, accipiendo vocem naturæ ad significandum non solum naturam rerum sensibilium, sed etiam essentiam rerum spiritualium aut facultatum. Sic loquimur de natura Dei, de natura animæ intellectivæ, de natura intellectus et voluntatis. 2° Quia in omni rerum ordine diversa et mutabilia procedunt ab uno et eodem, uniformi et immutabili ; alias procederetur in infinitum.

Confirmatur : (in argum. « *sed contra* » : Intellectus aliqua naturaliter intelligit, scilicet prima rationis principia. Atqui voluntas sequitur actum intellectus. Ergo voluntas aliquid *naturaliter* vult.

Corollarium : Dupliciter considerari debet voluntas, scilicet 1° ut natura, 2° ut libera. Voluntas ut natura appetit naturaliter bonum *ei necessario* conveniens : voluntas ut libera appetit libere bonum *ei non necessario* conveniens.

Eadem distinctio fit pro voluntate divina, quæ necessario diligit ipsam bonitatem divinam, libere autem creaturas diligit.

Dubium : Quid voluntas naturaliter et necessario appetat.

Respondetur in corpore articuli :

Voluntas *naturaliter* appetit ea in quibus non potest apprehendi ratio mali, aut non-boni.	1) *bonum in communi* non contractum ad tale vel tale bonum, quia est ejus objectum, et omnis potentia naturaliter tendit ad suum objectum.
	2) *ultimum finem* seu *beatitudinem in communi*, scilicet sub communi notione felicitatis apprehensam, non sub explicita notione Dei. Est enim primum appetibile.[1]
	3) *esse, vivere, cognoscere verum* et similia potentiarum objecta naturalia *secundum se considerata :* nam in eis secundum se consideratis non potest apprehendi ratio mali.[2]

[1] Notandum est quod voluntas nunquam velle potest oppositum primi et secundi : nam in his duobus ne per accidens quidem apprehendi potest ratio *non-boni*.

[2] Notandum est tamen quoad hanc tertima categoriam, ut apparebit ex art. 2, quod esse, vivere, intelligere possunt *per accidens* displicere, non vero secundum se, scilicet tantummodo ratione incommoditatis adjunctæ ; et sic non naturaliter appetuntur, et libere respui possunt propter adnexa incommoda, ut patet in desperantibus qui appetunt mori, quia in morte apprehendunt rationem boni, nempe non esse miseros.

ART. II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE A SUO OBJECTO.

In præsentiarum est quæstio de libero arbitrio relate ad motivum objectivum electionis.

Ad hujus quæstionis intelligentiam notanda est 1° multiplex libertatis acceptio, 2° classificatio errorum circa liberum arbitrium.

1°. Multiplex libertatis acceptio. — Libertas in genere est exemptio ab aliqua necessitate; et subdividitur prout hæc necessitas sumitur *ex parte normæ* seu *legis*, et sic habetur *libertas moralis*, scilicet præsertim carentia obligationis; vel sumitur *ex parte principii elicitivi actionis*, et sic habetur *libertas psychologica* ad quam pertinet liberum arbitrium.

Hæ diversæ libertatis acceptiones in sequenti synopsi breviter exponuntur:

LIBERTAS
- **MORALIS**
  - *a lege*
    - *a lege Dei.* Sic solus Deus est liber, prout sibi ipsi est lex, et quodammodo etiam justi, prout faciunt ea quæ legis sunt, non quia obligati, sed ex inclinatione virtutis. Hanc divinam libertatem inordinate habere vellent qui jura Dei negant et proclamant absolutam autonomiam rationis et voluntatis humanæ.
    - *a lege humana restrictiva*
      - *l. civilis:* jus possidendi, testandi, vendendi, emendi, nubendi.
      - *l. politica:* participandi gubernio patriæ per votum.
      - *l. conscientiæ et cogitandi:* jus profitendi suam fidem religiosam.
  - *a servitute*
    - *externa* — et a miseriis ejus, a carcere.
    - *peccati* — « Qui facit peccatum, servus est peccati » (*Rom.*, VI). — Spinoza admittit in sua *Ethica* dari libertatem a passionibus, sed negat radicaliter liberum arbitrium.
- **PSYCHOLOGICA**
  - *a necessitate*
    - *exercitii* (seu contradictionis) ad
      - *velle.*
      - *non velle.*
    - *specificationis*
      - *contrariæ,* ad
        - *velle* - amare.
        - *nolle* - odisse.
      - *disparatæ,* ad
        - orare.
        - studere.
  - *a coactione* (seu spontaneitas), in omnibus qui agunt ex inclinatione necessitante, seu determinante ad unum. Ita animal appetit cibum. — Sic Deus semetipsum diligit, et beati diligunt eum in patria. — Jansenistæ dixerant hanc libertatem a coactione sufficere ad meritum et demeritum. — Bergson non aliam admittit libertatem.

Libertas a necessitate dicitur etiam *libertas indifferentiæ*, quia est ad opposita, prout dum vult aliquid remanet realis potentia ad oppositum: v.g. dum vult obedire remanet potentia non obediendi. Libertas electionis fundatur in libero judicio seu in indifferentia judicii et propterea vocatur etiam liberum arbitrium.

Notandum est quod in Deo libertas non est facultas seu potentia quæ transit ad actum, cum Deus sit actus purus; sed est in Deo actus liber, v.g. creandi, cum plena indifferentia ad oppositum. Et definienda est libertas prout in ipso actu libero jam elicito remanet: alioquin Deus non libere creasset, quia ab æterno hoc voluit. Actus liber *postquam est determinatus* remanet liber. Hoc est quod molinistæ non animadveterunt.

Nunc exponendi sunt errores circa liberum arbitrium. Quod quidem brevitatis causa in sequenti synopsi fiet:

ERRORES CIRCA LIBERUM ARBITRIUM

Hi errores sunt *determinismus* et per oppositum *indeterminismus absolutus* præsertim libertistarum, sic subdividuntur:

DETERMINISMUS SEU FATALISMUS [1]
- ex parte Dei
  - *determinismus protestantium* vi necessitante gratiæ in statu naturæ lapsæ post peccatum originale. — Wiclef, lutherani, calvinistæ, Baius, Jansenius. — Esset solum libertas a coactione, non vero a necessitate.
  - *determinismus pantheisticus:* omnia necessario proveniunt ex substantia divina. — Stoici, Spinoza (*Ethica*, I P., prop. 26-29); Hegel. — Contra hunc determinismum probatur in Iª, q. 19, a. 3 quod Deus libere vult alia a se, cum etiam absque eis sit infinite perfectus, nec fiat perfectior creando.
- ex parte hominis
  - *determinismus psychologicus:* ultimum judicium practicum determinatur infallibiliter (necessitate morali) a fortiori motivo. — Leibnitz. — Contra quem dicendum est ultimum judicium practicum liberum esse.
  - *determinismus physicus et physiologicus*
    - *ex temperamento.* Contra quem dicendum est has inclinationes subdi judicio.
    - *ex circumstantiis physicis.* Contra est dicendum quod et istæ subsunt judicio.
    - *ex principio causalitatis.* Contra est dicendum quod *sola causa ad unum determinata* in iisdem circumstantiis eundem semper producit effectum.
    - *ex principio conservationis energiæ.*
  - *determinismus statisticus,* secundum quem prævideri potest circiter in tali regione numerus homicidiorum, suicidiorum, furtorum, matrimoniorum. — Contra est dicendum quod hoc aliqualiter esse potest quoad collectivitatem, non vero quoad individuum.

[1] Notandum est quod fatalismus plurium paganorum et mahumetanorum non est proprie negatio liberi arbitrii, seu libertatis ipsius volitionis, sed solum libertatis actionis externæ, propter necessariam connexionem eventuum externorum. Sic secundum fatalitatem Oedipus debebat patrem suum occidere, sed occidit eum involuntarie, scilicet nesciendo, idest hanc occisionem non voluit.

INDETERMINISMUS ABSOLUTUS

- **pelagianorum**
  - 1° Libertas humana valet ad bonum sicut ad malum sine gratia Dei.
  - 2° Libertas humana immerito limitaretur si affirmaretur necessitas gratiæ prævenientis ad conversionem.
  - 3° Libertas humana non fuit laesa per peccatum originale et parem facilitatem habet ad bonum sicut ad malum.
- **libertistarum modernorum**
  - Libertas potest eligere etiam *sine motivo*, seu sub duobus ultimis judiciis practico-practicis ad invicem oppositis. — Ita quodammodo Suarez.
  - A voluntate libera Dei dependet primaria distinctio inter bonum et malum morale. — Ita Ockam: imo a libera Dei voluntate dependet etiam veritas principii contradictionis (Cartesius), et distinctio inter naturam et gratiam, ut volebat Scotus.
  - Voluntas ex se non magis ordinatur ad bonum quam ad malum; et impeccabilitas libertatem destrueret; quæ libertas essentialiter continet potentiam peccandi. — Ita loquuntur hi qui non vident potentiam peccandi pertinere ad defectibilitatem libertatis, et non ad ejus essentiam.

Quæritur: An S. Thomas hos errores contra liberum arbitrium cognoverit.

Respondetur affirmative, ut constat ex objectionibus initio hujus articuli secundi positis, et ex 24 objectionibus qu. 6ª *de Malo*, a. 1.

Status quæstionis art. 2i: Sermo est de necessitate naturali; scilicet an voluntas moveatur necessario a suo objecto, sicut calefactibile a calefactivo, aut sicut visus a colore proposito.

Videtur quod revera voluntas moveatur necessario a suo objecto, nam: 1° Voluntas movetur a suo objecto sicut a *motivo sufficienti*. Atqui motivum vere sufficiens movet mobile ex necessitate. Ista est objectio postea proposita a Leibnitz, qui dicet in suo determinismo psychologico quod voluntas movetur a motivo sufficienti non quidem necessitate metaphysica (quia oppositum non involvit contradictionem), nec necessitate physica, cui fit derogatio per miraculum, sed necessitate morali, quæ positis circumstantiis hic et nunc est infallibilis virtute hujus principii: *Nihil volitum nisi præcognitum* ut conveniens et ut melius hic et nunc. Cf. op. nostrum, *Dieu*, p. 626.

2° Intellectus de necessitate movetur a suo objecto, etiam a vero particulari demonstrato. Ergo pariter voluntas de necessitate movetur a bono etiam particulari, si est evidenter bonum hic et nunc et evidenter cum beatitudine connexum, ut vivere, intelligere.

3° Finis ultimus in communi necessario appetitur. Atqui finis est ratio volendi media. Ergo et ipsa media necessario appetuntur.

In q. 6, art. Unic. *de Malo* sunt viginti quatuor objectiones similes in favorem determinismi sive physici, sive psychologici, vel ex Dei influxu. Notanda est præsertim objectio 15ª ex motivo sufficienti deducta, profundius proposita, sicut postea a Leibnitz. S. Thomas tractat de libero arbitrio sive in Deo, sive in angelis, sive in homine primo relate ad judicium liberum in intellectu (circa

Deum; Iª, q. 19, a. 3; de angelis, q. 59, a. 3; de homine q. 83, a. 1: et in communi *de Veritate*, q. 24, a. 1 et 2); secundo relate ad electionem in voluntate (Iª, q. 82, a. 1 et 2; Iª-IIæ, q. 10, a. 2; *de Verit.*, q. 22, a. 5 et 6). Duplex aspectus coadunatur mirabiliter in *de Malo*, q. 6, a. 1.

Sed contra est auctoritas Aristotelis in *IX Metaph.*, dicentis quod potentiæ rationales sunt ad opposita: ideo et ipsa voluntas, cum sit potentia rationalis, est ad opposita, non ex necessitate movetur ad alterum oppositorum [1].

Auctoritas supernaturalis affertur ex duobus textibus citatis in duobus articulis immediate sequentibus, nempe: *Genes.*, IV, 7: « *Nonne si bene egeris, recipies* (mercedem), *sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius* ». Item *Eccli.*, XV, 14: « *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui* ».

Afferri debet etiam definitio Ecclesiæ contra Jansenistas, ex damnatione hujus propositionis: « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine *libertas a necessitate*, sed sufficit libertas a coactione » (DENZ., 1094).

Ex diversis declarationibus Ecclesiæ, ut ostendit Denzinger, in suo indice, VI d, constat quod anima intellectiva est prædita libertate, et quod hæc veritas probari potest tum ex S. Scriptura, tum ex ratione: item, VII d, quod per peccatum originale liberum arbitrium non est destructum sed attenuatum. Cf. etiam X e, de efficacia gratiæ; X g, de præscientia.

In corpore articuli sunt duæ conclusiones.

1ª Conclusio: *Quoad exercitium voluntas ex necessitate a nullo objecto movetur, nisi a Deo clare viso.*

Probatur ex hoc quod *aliquis*, saltem in via, de *quocumque objecto potest non cogitare* et per consequens potest illud non velle. Hoc verum est etiam de beatitudine in communi; possumus enim de ea actualiter non cogitare, quia æstimamus quod melius sit, v.g., dormire, aut cogitare de aliquo alio objecto, v.g. de mathematicis. Attamen si aliquid volumus, *saltem virtualiter* hoc volumus propter beatitudinem in communi, quæ sic est virtualiter volita in omni volito.

In prædicta conclusione adjungimus ex Iª-IIæ, q. 5, a. 4, verba « *nisi a Deo clare viso* », non tamen in hoc sensu quod necessitas exercitii amoris beatifici oriretur ex solo objecto, scilicet ex Deo clare viso. Hæc enim necessitas exercitii oritur *ex ipsa natura volun-*

[1] Aristoteles clare affirmat existentiam liberi arbitrii in *Perihermenejas*, I, lect. 13 S. Thom., in quo ostenditur, contra id quod postea dixerunt Stoici, quod ex duabus contradictoriis propositionibus contingentibus de futuro (v.g. utrum post unum annum Petrus in talibus circumstantiis positus peccabit an non) nulla est *determinate* vera: secus destrueretur libertas, et esset fatum logicum. Hoc valet contra scientiam mediam, a Molina excogitatam.

tatis, quæ talis est ut necessario feratur in objectum in quo nulla ratio mali relucere potest. Tunc, cum auxilio Dei, moventis quoad exercitium, voluntas necessario diligit Deum clare visum. Aliis verbis: Deus movet quoad exercitium ut est agens, non ut est objectum et finis. Sed Deus clare visus infallibiliter allicit.

2a Conclusio: *Quoad specificationem* (et a fortiori quoad exercitium) *voluntas a nullo bono particulari sub indifferentia judicii proposito moveri potest necessario.*

Probatio hujus conclusionis est metaphysica probatio liberi arbitrii, quæ explicite continet id quod in confuso habetur in conscientia liberi arbitrii. Hæc probatio ignoratur a modernis, quia non amplius considerant fundamentum solutionis, scilicet *objectum adæquatum voluntatis* esse *bonum universale*. Imo non amplius considerant voluntatem ut appetitum rationalem, quia dividunt facultates animæ in intellectum, voluntatem et sensibilitatem; et in sensibilitate ponunt non solum passiones appetitus sensitivi, sed et altiores inclinationes appetitus rationalis. Hæc divisio facultatum animæ proveniens a J. J. Rousseau est mere phœnomenalis et falsa, et non amplius servat distinctionem inter vitam intellectualem et vitam sensitivam (Cf. Op. nostrum *Dieu*, 602, 605, n. 1).

Probatio S. Thomæ ad hoc reducitur:

Probatur: Voluntas non movetur necessario, quoad specificationem, nisi ab objecto hic et nunc proposito ut universaliter bono secundum omnem considerationem. Atqui bona particularia non ex omni parte bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et sub alio aspectu ut bona. Ergo voluntas non necessario movetur quoad specificationem a bonis particularibus, sic sub indifferentia judicii hic et nunc propositis; scilicet possunt considerari ut quid bonum et ut quid non bonum.

Major probatur dupliciter: 1° *Ex notione potentiæ et ejus relatione ad suum objectum specificativum.* Si enim proponitur objectum adæquatum seu perfecte complens capacitatem potentiæ, potentia non potest extra illud ferri: sed si transit in actum quoad exercitium, tunc ad hoc objectum adæquatum fertur.

2° *Ex analogia visus.* Scilicet si proponatur visui objectum ex omni parte coloratum in actu, ex necessitate visus movetur ab hoc objecto quoad specificationem; non vero si objectum sit actu coloratum in hac parte et non in altera: nam secundum hanc partem non videtur. Item si intellectui nostro proponitur objectum ex omni parte evidens ut verum, sive sit primum rationis principium, sive sit conclusio demonstrata, tunc intellectus necessario movetur objective, seu necessario determinatur a tali objecto, quamvis quoad exercitium consideratio talis objecti seu attentio sit in potestate nostra, ut dicetur infra, Ia-IIae, q. 17, a. 6. Si e contra intellectui proponitur *probabilis sententia*, tunc hoc objectum quoad specificationem non necessario movet intellectum, et dicitur quod judicium remanet indifferens, seu mutabile. Dicit enim S. Thomas loc. ult. cit., q. 17, a. 6: « Sunt quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam: et in talibus assensus et dissensus est in potestate nostra, et sub imperio cadit ». Ita in fide, quia mysteria remanent obscura et « non sufficienter movent ». Ita pariter est in ultimo judicio practico regulante electionem, ut declaratur in minori.

Minor sic ostenditur: Bonum particulare forte est sub uno aspectu bonum *honestum*, sed sub altero *arduum* et difficile; vel sub uno aspectu est bonum *delectabile* aut materialiter *utile*, sed sub altero *inhonestum*. Imo etiamsi bonum particulare sit secundum se ex omni parte bonum, ut *esse, vivere, intelligere*, potest esse per accidens non bonum propter incommoditatem adjunctam. Ad hoc autem ut objectum non moveat necessario quoad specificationem, satis est quod sit insufficiens ad perfecte complendam illimitatam capacitatem voluntatis nostræ, quæ specificatur a bono universali, scilicet non coarctato, et quæ proinde non plene satiatur nisi per possessionem immediatam Dei clare visi, ut dictum est supra, Ia-IIae, q. 2, a. 8; q. 3, a. 1; q. 5, a. 4.

1um Corollarium: In via Deus etiam sub aliquo aspectu apparet bonus, sub altero autem, ut imperans ea quæ peccatori displicent, potest ipsi peccatori apparere ut non bonus. Ita mysteria revelata, quia sunt obscura et possunt displicere superbis, non movent infallibiliter.

Sic judicium dicitur mutabile seu indifferens ex parte objecti, prout objectum hic et nunc proponitur; nam hoc objectum non necessario movet intellectum ad judicandum: *Hoc est bonum faciendum.* Ideo judicium remanet liberum etiam post considerationem motivorum. Et solus Deus clare visus potest invincibiliter allicere voluntatem nostram usque ad fundum, seu radicem ejus; dum bona particularia eam non alliciunt nisi superficietenus.

Attamen concipi potest quod si homo creatus fuisset in ordine mere naturali, tunc, post probationem, in beatitudine relative perfecta, præservatus fuisset ab errore practico et non recessisset a Deo perfecte cognito ut cognoscibilis est in speculo creaturarum (cf. Goudin, *Philosophia: de Beatitudine ultima ordinis naturalis*). Ita sancti adhuc viatores, qui quandoque confirmantur in gratia.

Notandum est insuper quod indifferentia dominatrix voluntatis per respectum ad bona particularia prius est potentialis postea actualis, scilicet in ipso actu libero. Dum enim jam elicitus est et determinatus, hic actus remanet liber, quia fertur in bonum particulare non ex omni parte bonum cum prædicta indifferentia dominatrice, ita ut hoc bonum volendo, remanet potentia ad oppositum; sicut homo dum sedet, *potest stare*, quamvis non possit simul sedere et stare. Sic dicemus quod sub gratia efficaci fit transitus ab indifferentia dominatrice potentiali ad actualem, et remanet modus liber ipsius actus. In Deo est indifferentia dominatrix actualis, sed non potentialis. Ideo si, ut qudam volunt, indifferentia potentialis esset

de essentia libertatis, Deus non posset esse liber, cum actus ejus liber sit in eo ab æterno.[1]

2um Corollarium: Voluntas nostra est quasi infinite profunda, in hoc sensu quod solus Deus infinitus, clare visus, adæquate complet capacitatem ejus. Et ideo *actus liber* est *gratuita responsio proveniens a profunditate quasi infinita voluntatis ad impotentem sollicitationem boni finiti* (Cf. *Dieu,* 644). Dici potest de voluntate nostra quod habet profunditatem quasi infinitam, prout solus Deus clare visus potest eam invincibiliter allicere usque ad fundum seu radicem ejus. Aliis verbis bonum particulare semper augeri potest et numquam erit bonum universaliter secundum omnem considerationem et necessario alliciens voluntatem nostram.

Quæstiuncula: Quodnam est igitur medium demonstrativum liberi arbitrii?

Respondetur: Medium demonstrativum existentiæ liberi arbitrii sive hominis, sive angeli, sive Dei, est *disproportio infinita inter bonum particulare non ex omni parte bonum et bonum universale* seu non coarctatum; ex qua disproportione sequitur indifferentia judicii et indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum particulare, quod est bonum sub aliquo aspectu, et non bonum sub alio aspectu, inquantum est saltem insufficiens ad explendam capacitatem voluntatis. Aliis verbis: Non datur ratio objectiva *infallibiliter determinans* ad transeundum a volitione boni universalis ad tale bonum particulare potius quam ad aliud, quia hæc bona sunt *æque infima* per respectum ad bonum universale. Ita dives non infallibiliter allicitur a parva pecunia sibi proposita, quia jam multas majores divitias possidet. Nos autem etsi in via non possideamus Deum visum, ad eum tamen ordinamur, ita ut in nullo bono finito inveniri possit nostra beatitudo. Sic martyres ostenderunt suam libertatem contemnendo omnia bona finita et superando omnia tormenta.

Dubium 1um: In quo differt hæc demonstratio metaphysica a cognitione spontanea quam sensus communis habet de existentia liberi arbitrii.

Respondetur: Differentia inter duas istas cognitiones est sicut inter distinctum et confusum; sicut intelligentia naturalis et ratio

[1] Circa *judicium indifferens,* seu *liberum,* cf. etiam *De Verit.,* q. 24, a. 2: utrum liberum arbitrium sit in brutis. In brutis judicium æstimativæ non est liberum, quia non cognoscunt rationem universalem boni: « *Judicium eorum est determinatum ad unum; per consequens et appetitus et actio ad unum determinantur:* v.g. ovis viso lupo, necesse habet timere et fugere, et canis, insurgente passione iræ, necesse habet latrare et prosequi ad nocendum ». E contrario, homo cognoscit bonum universale, et *potest judicare de suo judicio* per reflexionem. Et judicium de bono particulari diligendo est in potestate nostra, non solum quoad exercitium considerationis, ut actus scientiæ, sed etiam quoad specificationem judicii, quia possumus judicare affirmative aut negative.

Item circa libertatem judicii in Deo, Ia, q. 19, a. 3; in angelis, Ia, q. 59, a. 3; in homine, Ia, q. 83, a. 1. Item *De Verit.,* q. 24, a. 1.

philosophica. Etenim in quonam medio objectivo intelligentia naturalis cognoscit electionem nostram esse liberam? Hoc cognoscit prout *deliberando* intelligentia naturalis cognoscit in confuso disproportionem boni particularis cum bono universali. Sicque experimur hoc bonum particulare non posse ex omni parte explere appetitum nostrum rationalem, et circa illud remanere indifferentiam dominatricem voluntatis nostræ.

Objicitur: Sed conscientia non cognoscit nisi actum jam elicitum. Atqui actus jam elicitus est *determinatus.* Ergo non habetur conscientia ipsius libertatis quæ est potentia ad utrumlibet, nondum determinata.

Respondetur: Conscientia cognoscit non solum electionem elicitam in facto esse, sed totam deliberationem, cujus electio est terminus, et cognoscendo hanc deliberationem successivam intelligentia naturalis percipit in confuso disproportionem infinitam inter bonum particulare et bonum universale. Imo etiamsi non esset deliberatio antecedens, sed docilis ac libera acceptatio inspirationis divinæ, adhuc esset experientia libertatis; nam actus liber quamvis jam determinatus, remanet libert, prout habet indifferentiam dominatricem non potentialem, sed actualem erga bonum particulare jam electum. Experimur sic quod stamus libere, quia possumus non stare. Et Deus cognoscit experimentaliter se esse liberum, quamvis actus ejus liber non fiat per transitum de potentia ad actum.

Dubium 2um: *De relatione inter ultimum judicium practicum et electionem.*

Inter 24 propositiones seu Theses thomisticas a S. Congreg. Studiorum propositas sub die 27 Julii 1914, propositio 21a sic se habet: « Intellectum sequitur, non præcedit voluntas, quæ necessario appetit id quod sibi præsentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum. Sed inter plura bona quæ *judicio mutabili* appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit ».

Propositio ista est veluti compendium nostri articuli et articuli 6, q. 17ae. — Hæc propositio est contra Suarez quoad primam partem. Suarez enim tenet, ut infra dicetur, quod propositis duobus bonis æqualibus, voluntas potest eligere unum sine utimo judicio dirigente ad hanc electionem potiusquam ad oppositam. Hoc stare non potest, quia tunc, ut notant thomistæ, hoc esset contra principium: *Nihil volitum nisi præcognitum* ut conveniens, et nihil prædilectum nisi cognitum ut convenientius hic et nunc, saltem propter rationem omnino accidentalem et dispositionem subjectivam eligentis.

Ultima pars hujus propositionis est contra Leibnitz, seu contra determinismum psychologicum: scilicet quod hoc judicium sit ultimum voluntas hoc efficit. Hoc enim non determinatur ex objecto ut est hic et nunc propositum, neque ex circumstantiis. (Cf. infra solutio objectionum. Vide *de Malo,* q. 6, a. 1, ad 15um.

Dubium 3um: *Quonam actu voluntas efficit quod hoc judicium sit ultimum.*

Respondetur: Plures thomistæ, v.g. Salmanticenses in tractatu *de Voluntario,* disp. II, dub. I, n. 18, et *de Angelis,* disp. X, dub. 8, n. 7, respondent quod hic actus voluntatis est liber, alioquin judicium istud non esset liberum, ut sæpe dicit S. Thomas, v.g. *de Malo,* q. 6, a. 1. Et ideo hic actus voluntatis sic determinans judicium ultimum circa hoc medium particulare, non est intentio finis, nec consensus datus diversis mediis in globo, sed est ipsa electio hujusce medii determinati, prout electio in genere causæ efficientis antecedit ultimum judicium practicum a quo dirigitur in genere causæ formalis extrinsecae: nam hoc judicium non dirigit actualiter voluntatem, nisi voluntas eligat sic dirigi. Causæ enim ad invicem sunt causæ in diverso genere, sine circulo vitioso. (Cf. Solut. Objectionum; item *Dieu,* 632 sq. Quoad mutuam causalitatem inter voluntatem et intellectum, cf. *Tabulam auream* ad verbum *Intellectus;* n. 237: v.g., Ia, q. 16, a. 4, ad 1um: q. 82, a. 3, ad 1um; a. 4, ad 1um; q. 87 a. 4, 2um: Ia-IIae, q. 9, a. 1, ad 3um; a. 17, a. 3, ad 3um; II-IIae, q. 109, a. 2, ad 1um; *de Verit.,* q. 10, a. 9, ad 14um; q. 22, a. 12 in corp.; item *de Virt.,* q. 1, a. 6, ad 5um; a. 7).

Si vero ultimum judicium practicum habetur per specialem inspirationem doni Consilii, judicium istud est liberum et mutabile non in hoc sensu quod sit proprie et plene in potestate nostra, sed in hoc sensu quod versatur circa objectum non ex omni parte bonum, et quod dociliter acceptatur.

Dubium 4um: An motus voluntatis omnino subitanei sint saltem imperfecte liberi; et si sint inordinati, an sint peccata venalia saltem lævissima.

Cf. quoad hoc Billuart, in præsenti art., ubi respondetur summatim quod hi actus non sunt liberi. At quæstio ista est magis complexa. Unde

Respondetur: Certo hi actus subitanei non sunt deliberati. Sed quæstio est an sint liberi saltem imperfecte: nam aliquis actus potest esse non deliberatus, sed liber, ut primus actus vitæ angelorum in quo fuit, sine deliberatione, indifferentia judicii et aliquod dominium, quamvis non plenum. Item sub inspiratione Spiritus Sancti actus donorum sunt non deliberati, sed liberi, et meritorii ex docilitate.

Unde ad solutionem quæstionis dicendum est: Si in his motibus subitaneis adest indifferentia judicii sine deliberatione, sunt liberi saltem imperfecte, scilicet si adest attentio ad duplicem aspectum objecti, boni ex una parte, non boni ex altera. Si, e contra, non est nec potest esse hæc attentio et hæc indifferentia judicii, tunc non sunt liberi, ne imperfecte quidem.

Sed alia difficilis quæstio remanet, scilicet an homo in statu vigiliæ debeat esse semper attentus ad motus, etiam subitaneos, qui surgunt sive in parte inferiori, sive præsertim in parte superiori animæ, v.g. ad tentationes contra fidem.

Videtur quod responsio S. Thomæ sit in Ia-IIae, q. 74, a. 3, ubi dicitur: « Corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere *singulos* motus inordinatos sensualitatis, *si præsentiat:* puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis... ad speculationem scientiæ, insurgit, quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare *omnes* hujusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare *singulos* ». Si non vitat singulos, adest saltem *negligentia* contra prudentiam. A fortiori si motus subitaneus inordinatus est non in sensualitate, sed in voluntate. Cf. Ia-IIae, q. 74, a. 10, ubi dicitur quod « subitus motus infidelitatis est peccatum veniale ».

COMPLEMENTUM DE MULTIPLICI RADICE LIBERTATIS AC DE MULTIPLICI EJUS DEFINITIONE.

Multiplex radix libertatis:

RADIX LIBERTATIS HUMANAE
- extrinseca
  - *summa efficacia divinæ voluntatis* quæ est causa universalissima totius entis et omnium modorum ejus. Cf. infra, art. 4. Inde sequitur quod mysterium non est solum in homine, ut contra thomistas dicunt molinistæ, sed in ipso Deo movente. — Libertas autem tam potentialis quam actualis est modus et perfectio voluntatis ac actionum liberarum. Et stante indifferentia judicii Deus non potest movere *necessario* voluntatem ad objectum sic propositum: nam natura actus nostri determinatur ab objecto sic proposito. Unde esset contradictio in terminis si ad tale objectum voluntas moveretur *necessario* et non *libere* a Deo.
- intrinseca
  - remota
    - ipsa *immaterialitas naturæ intellectualis.* Libertas enim est proprietas non naturæ humanae, sed naturae intellectualis et ideo sicut ipsa dicitur analogice de Deo et de angelo et de homine: quod non satis animadvertunt molinistæ.
  - proxima
    - *ut causa:* est *ipsa universalitas intellectus,* prout cognoscit bonum universale et judicat de omnibus etiam reflexe de suo ultimo judicio practico (indifferentia judicii). Unde Angelicus: « Tota libertatis radix est in ratione constituta » (*De Verit.* q. 24, a. 2).
    - *ut subjectum:* est *amplitudo et capacitas voluntatis ad omne et universale bonum,* ejusque eminentia supra omnia bona particularia. Ideo S. Thoma: « Radix libertatis sicut *subjectum* est voluntas, sed sicut *causa* est ratio » (Ia-IIae, q. 17, a. 1, ad 2um).

Ex his resultat in voluntate indifferentia dominatrix supra bona particularia, quæ nequeunt ejus universalem capacitatem satiare. Est etiam indifferentia dominatrix voluntatis super suos actus, ac jus disponendi de illis ad nutum: in quo formaliter consistit libertas arbitrii et *dominium* voluntatis supra suos actus.

Radix vero, non libertatis, sed *electionis liberæ* est 1° in intellectu: *indifferentia judicii*, 2° in voluntate: *ejus indifferentia dominatrix* erga bonum particulare non ex omni parte bonum (cf. *Dieu*, p. 608). Hæc indifferentia est actualis in electione jam determinata.

Multiplex libertatis definitio ex S. Thoma.

Hæc definitiones sunt magis ac magis explicitæ.

1ª Definitio: Liber est causa sui, seu sui juris, ab alterius potestate solutus, habens dominium suiipsius (cf. *De Verit.*, q. 24, a. 1). Et dicitur analogice de Deo, de Angelis et de homine: de Deo autem, ut patet, modo perfectiori.

2ª Definitio: Libertas arbitrii est facultas voluntatis et rationis. Est rationis originative et regulative; est autem formaliter voluntatis nam sola voluntas est electiva et electio est actus ejus. Cf. Iª-IIªᵉ, a. 17, a. 1, ad 2ᵘᵐ. Hæc definito transmissa est per theologos medii ævi. Libertas est igitur ipsa voluntas, sed inadæquate sumpta; nam voluntas se extendit etiam ad ea quæ necessario volumus.

3ª Definitio: Potentia rationalis ad opposita (cf. *de Verit.*, q. 24, a. 3). Est scilicet potentia rationalis indifferens ad agendum et non agendum. Sufficit autem libertas exercitii ut actus sit liber, ut infra patebit.

4ª Definitio: Facultas electiva mediorum, servato ordine finis. Hæc definitio desumpta est ex S. Anselmo. Quia electio est proprie non de fine sed de mediis; quamvis possit esse de fine ut finis est medium relate ad superiorem finem, seu ad beatitudinem in communi (Iª-IIªᵉ, q. 13, a. 3). Dicitur « *servato ordine finis* », ad ostendendum quod eligere aliquid divertendo ab ordine finis, pertinet ad defectum libertatis. Unde major et perfectior est libertas arbitrii in Deo, in Christo et in angelis, qui sunt impeccabiles. Potentia enim peccandi non est de essentia libertatis, sed est ejus defectibilitas. Item ratio est facultas deductiva conclusionum, servata veritate principiorum.

Definitio molinistarum: *Libertas est facultas, quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere.*

Hæc definitio secundum thomistas est 1° *nova*, 2° *ambigua*, 3° sumpta in sensu molinistarum, *involvit petitionem principii*, 4° lædit causalitatem universalem Dei, 5° offendit ipsum principium causalitatis.

Quoad ejus novitatem, non invenitur apud doctores scholasticos sæculi XII et sæculi XIII, ut ostendunt recentes historici [1].

[1] Cf. articulos P. Dom LOTTIN, O.S.B.: *Les définitions du libre arbitre au XIIᵉ siècle*, « Revue Thomiste », 1927, mars et mai; *La théorie du libre-arbitre pendant le premier tiers du* XIIIᵉ, ibid., sept. et nov. 1927; item année 1929, mai-juin, juillet-septembre.

Quoad ejus ambiguitatem, notamus quod duo verba in ista definitione sunt ambigua, scilicet « *prærequisitis* », quod potest intelligi non solum de prærequisitis etiam tempore, ut sunt habitus, gratiæ sufficientes multæ, sed etiam de prærequisitis natura tantum, quae sunt praemotio divina efficax et ultimum judicium practicum. Aliud verbum ambiguum in definitione molinistica est « *potest agere vel non agere* ». Hoc enim « *potest* » aut intelligitur de potentia antecedente, in sensu diviso tantum, aut etiam de potentia consequente, in sensu composito.

Molinistæ et congruistæ sic intelligunt, scilicet: Libertas est facultas, quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis non solum tempore sed natura, adhuc potest agere vel non agere, etiam in sensu composito. Scilicet posita gratia congrua ad sic agendum inclinante, et posito ultimo judicio practico, adhuc libertas potest non agere in sensu composito; scilicet *potest cum his componere non actum* et non solum componere potentiam non agendi. Unde contra principium prædilectionis Molina dicit (cf. *Concordia*, edit. Paris, 1876, index *auxilium*): « Auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. Imo auxilio *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit durusque perseverat ».

Thomistæ e contra sic intelligunt, nempe: Libertas est facultas quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis *tempore*, adhuc potest agere vel non agere *in sensu composito;* sed quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis *natura*, adhuc potest agere vel non agere *in sensu diviso*. Scilicet cum gratia efficaci et ultimo judicio practico possumus componere *potentiam* non agendi, non vero componere non actum. Sub gratia efficaci remanet solum potentia realis expedita ad opposita; sicut ille qui sedet simul *potest* stare, sed non potest *simul sedere et stare*.

Calvinus et Jansenius dicebant quod sub gratia efficaci nequidem remanet realis potentia ad oppositum. Ita male intelligebant sensum divisum.

Ideo hæc definitio, juxta nos, ut jacet, non debet intelligi nisi de prærequisitis tempore, ut sunt habitus, multæ gratiae sufficientes etc. Alioquin esset petitio principii, imo esset negatio principii prædilectionis (nullus esset alio melior si non prædiligeretur a Deo: « quid habes quod non accepisti? »). Imo esset negatio universalissimæ causalitatis Dei; et libertas diceretur quasi univoce de Deo et de creaturis.

Dubium 1ᵘᵐ: Utrum voluntas bis posita in iisdem circumstantiis externis et dispositionibus internis prius *tempore* requisitis, possit differenter agere, aut saltem in uno casu agere et in altero non agere, etiam in sensu composito.

Respondetur affirmative: Hoc communiter admittitur a theologis. Est corollarium præcedentis definitionis in bono sensu acceptæ.

Dubium 2um: Utrum hæc libertas indifferentiæ, cujus existentia definitur contra jansenistas, conciliari possit cum scientia media a Molina excogitata.

Respondent thomistæ *negative*. Hujus ratio est quia, velint nolint molinistæ, scientia media supponit *determinismum circumstantiarum*, quia in hac theoria Deus ex solo examine circumstantiarum prævidit infallibiliter quid faciet Petrus in his circumstantiis positus, scilicet utrum peccabit an non.

Sic in ista theoria datur præsertim triplex impossibilitas: 1° determinatio libera etiam bona esset *aliquod ens et aliquod bonum non procedens a Deo,* fonte omnium entium et bonorum; 2° *Deus* in sua intelligentia *passive se haberet,* ut spectator, circa futuribile explorandum et cognoscendum. Scientia Dei non esset causa hujus rei, sed potius ab ista esset causata; 3° Libertas humana destrueretur, propter *determinismum circumstantiarum.*

S. Thomas dicit contrarium Ia, q. 20, a. 3, ubi affirmatur quod nullum ens creatum esset *alio melius,* si non esset *magis dilectum* a Deo. Item *in Matth.*, XXV, 16 supra hæc verba: « *Uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem* » ait S. Thomas: « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa* ». Item *in Epist. ad Ephes.*, IV, 7, supra hæc verba: « *Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi* ».

De indifferentia ad libertatem arbitrii requisita.

Formale constitutivum liberi arbitrii consistit in pleno dominio supra proprios actus, seu in jure regendi seipsum, cum indifferentia dominatrice.

Quænam vero indifferentia includitur in ratione libertatis arbitrii? Indifferentia in genere opponitur determinationi ad unum et multipliciter dividitur:

Indifferentia per respectum
- *ad objectum*
  - *indifferentia objectiva*
  - *indifferentia subjectiva*
    - *quoad specificationem*
    - *quoad exercitium*
- *ad actionem*
  - *potentialis et passiva* - in potentia ad utrumlibet
  - *actualis et activa* - in electione libera.

Ut videbimus, ad libertatem arbitrii sufficit indifferentia cum modalitatibus *expressius* designatis in hac synopsi.

A) *Relate ad objectum:* indifferentia *objectiva* est qua objectum proponitur potentiæ ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, v.g. volitionem vel nolitionem.

Indifferentia *subjectiva* seu formalis est qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ad objectum vel acceptandum, vel respuendum.

Denique hæc indifferentia subjectiva est vel *quoad specificationem* vel quoad exercitium. Quoad specificationem si sit ad actus contrarios, v.g. ad amorem et odium: *quoad exercitium,* si sit ad agendum, vel non agendum.

B) *Relate ad actionem:* Indifferentia *passiva et potentialis* in ipsa potentia ad utrumlibet invenitur; indifferentia *activa* et *actualis* est in ipsa *electione* libera, quæ cum indifferentia dominatrice fertur ad bonum particulare. Indifferentia potentialis et passiva est cum voluntas otiosa est et suspensa ab actu. Hanc quidem tollit gratia applicans voluntatem ad actum, sed non pertinet ad essentiam libertatis, imo est ejus imperfectio, cum omnis potentia perficiatur per suum actum propter quem est. *Alias sequeretur quod Deus, qui semper est in actu, non esset liber;* et quod voluntas quoties ageret, etiam supposito quod ex se sola ageret independenter a motione divina, amitteret libertatem, cum tolleretur ista indifferentia potentialis et passiva.

Indifferentia autem actualis et activa est dum voluntas sic agit ut retineat potentiam non agendi, et hæc indifferentia, ut videbimus, est de essentia libertatis, quam non tollit gratia per se efficax, sed confert (Ia, q. 19, a. 8); quia non solum movet ut fiat actus, sed *ut libere fiat,* idest servata potentia non agendi.

Indifferentia igitur potentialis in quam insistunt molinistæ non est tanti momenti. Non existit in Deo, nec dum actu eligimus libere.

Indifferentia autem activa est vel *physica,* vel *moralis.* Physica est facultas agendi vel non agendi; moralis est facultas bene vel male agendi.

Quæritur: Inter has indifferentias, quænam est de ratione libertatis arbitrii?

Respondetur: 1° Contra Jansenistas: *Ad libertatem arbitrii requiritur saltem indifferentia quæ excludit naturalem necessitatem ad unum determinatam.* Sic, ut diximus, libertas arbitrii differt a libertate spontaneitatis, qua gaudet brutum dum operatur ex naturali instinctu vel judicio ad unum determinato. Cf. *de Verit.*, q. 22, a. 5; q. 24, a. 5; Ia, q. 83, a. 1; Ia-IIae, q. 10, a. 1, ad 1um. Proprium est enim *naturæ* ad actionem determinari ex necessitate suæ essentiæ; voluntatis vero seipsam determinare per intellectum. Unde Cajetanus in Iam-IIae, a. 10, a. 1. ait: Differt voluntas a natura in hoc quod natura causat *quia est,* nempe ex necessitate suæ formæ naturalis ad unum determinatæ. Voluntas vero causat *quia vult,* nempe non ex sua naturali forma, sed ex propria determinatione mediante intellectu, « prout voluntas est domina sui actus » (Ia-IIae, q. 10, a. 1. ad 1um).

Objiciunt jansenistæ: Voluntas sufficienter differt a natura, prout agit non cæco impetu, sed cum luce seu directione rationis: nec requiritur indifferentia.

Respondetur: Sic voluntas distingueretur a natura non cognoscente, sed non distingueretur a natura cognoscente, in qua sunt

cum directione rationis actus naturales, ex sua essentia determinati, non liberi, ut amor beatitudinis. Nam voluntas ex natura sua ad hunc amorem determinatur ex necessitate; habitu quidem semper, actu vero cum proponitur res in qua est evidenter beatitudo. Unde S. Thomas, Iª, q. 81, a. 1, ad 3um, ait: « Appetitus ultimi finis non est de iis quorum domini sumus ».

2° *Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii:* cf. Iª-IIªᵉ, q. 10, a. 2. Hujus ratio est quia impossibile est ut voluntas libere, libertate arbitrii, feratur in objectum quod sibi necessario proponitur ut *omnimode bonum* et amabile; sed solum libere fertur in illa bona quæ sibi proponuntur ut sub aliquo aspectu bona, sub alio deficientia saltem apparenter. Aliis verbis voluntas naturali necessitate fertur ad objectum sibi sine indifferentia proposito, ut est Deus clare visus. Cf. Iª, q. 82, a. 2, ad 2um.

Insuper eatenus actus voluntatis est liber, quatenus judicium a quo procedit est liberum et in potestate voluntatis. Atqui judicium non est liberum et in potestate voluntatis si desit indifferentia objectiva. Cf. Iª, q. 83, a. 1, et *de Verit.*, q. 24, a. 2. Libertas enim judicii in eo sita est ut objectum judicari possit sub aliquo aspectu bonum, et sub alio non bonum mihi hic et nunc.

Objectio: Ex S. Thoma, locis citatis, patet quod judicium in potestate nostra est et liberum, prout possumus ipsum per collationem formare et de eo judicare per reflexionem. Atqui hoc est possibile, etiam sine indifferentia objectiva. Ergo indifferentia objectiva non requiritur.

Respondetur: Intellectus reflecti potest supra judicium necessarium, *reflexione cognoscitiva,* concedo; *cognitione judicativa et deliberativa,* ita ut judicium sit in potestate nostra, nego. Non enim est in potestate nostra assentire principio contradictionis vel conclusioni more geometrico demonstratæ. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 17, a. 6: « Assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est... quando apprehensa non ita convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire propter aliquam causam ».

3° *Indifferentia formalis et subjectiva est de ratione libertatis arbitrii,* quia hæc sequitur ex indifferentia objectiva. Alioquin voluntas non indifferenter tenderet ad objectum; non sese determinaret, sed determinaretur a sua natura.

4° *Indifferentia moralis, seu ad bene vel male agendum, non est de ratione libertatis, sed potius de ejus imperfectione est.* Cf. Iª, q. 62, a. 8.

Hujus ratio est quia non est de ratione potentiae in bonum ordinatæ, quod deflectat in malum. Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut et ratio ordinatur in verum. Ergo non est de ratione liberi arbitrii ut tendat in malum peccando sicut non est de essentia rationis ut tendat in falsum. Ad rationem dominii supra proprios actus non pertinet potestas abutendi, sed solum utendi.

Sic in Deo, in Christo, in beatis est perfectissima libertas arbitrii, cum summa impeccabilitate conjuncta.

5° *Ad libertatem arbitrii non requiritur necessario indifferentia quoad specificationem, sed sufficit indifferentia quoad exercitium.* Etenim hæc secunda sufficit ad perfectum dominium. Hoc ipso namque quod exercitium actus non sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur perfecte sui juris in productione hujus actus; de eo ad arbitrium disponit ipsumque elicit, non *quia est,* nec ex naturæ determinatione, sed *quia vult* ex proprii consilii determinatione. Cf. *Contr. Gentes,* II, cc. 47, 48.

Objectio: S. Thomas in Iª, q. 81, a. 1, ad 3um dicit: « Appetitus ultimi finis non est de iis quorum domini sumus ». Atqui hic amor est liber quoad exercitium. Ergo hæc libertas non sufficit ad libertatem arbitrii.

Respondetur: Amor beatitudinis in communi non est liber quoad exercitium nisi prout possumus de beatitudine non cogitare; sed si de ea cogitemus, judicium non est indifferens et voluntas ex natura sua ad hunc actum necessitatur. Et revera hoc beatitudinis desiderium includitur in omnibus actibus suis.

Quæritur: *An requiratur æquilibrium ad libertatem arbitrii.* Cf. Billuart, *Tr. de actibus humanis,* diss. II, a. 4, in fine.

Quidam dicunt quod indifferentia agendi et non agendi est æquilibrium. Atqui gratia per se efficax determinando voluntatem ad unum etiam per modum liberi, tollit æquilibrium. Ergo ad libertatem arbitrii non requiritur æquilibrium.

Respondent thomistæ: Nos neque rem, neque nomen *æquilibrii* in hac materia agnoscimus, quia illud non legimus neque in S. Scriptura, neque in definitionibus Ecclesiæ, neque in S. Augustino, neque in S. Thoma.

Insuper si per æquilibrium intelligitur æqualitas propensionis et facilitatis, imo *facultatis* sensu molinistico *sufficientis* tam ad bonum quam ad malum, falsum est; nec requiritur ad libertatem. Hoc est æquilibrium quod exprimitur dum Molina dicit: « Auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non... ». (*Concordia,* edit. parisien, 1876, p. 51). « Imo et auxilio gratiæ minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit durusque perseverat » (*Ibid.,* p. 565).

Hoc esset contra principium prædilectionis (quid habes quod non accepisti?) et contra principium universalissimæ causalitatis divinæ.

Si vero per æquilibrium intelligatur potentia resistendi cuivis gratiæ, simul et potentia vincendi quamlibet tentationem cum Dei auxilio, tunc æquilibrium admittimus, quia nihil aliud est quam *indifferentia activa* quæ per gratiam per se efficacem non tollitur (quia sub gratia efficaci remanet *potentia* ad oppositum), sed immerito dicitur æquilibrium. Ita optime dicit Billuart, loc. cit.

Examen determinismi psychologici.

Hucusque vidimus quomodo libertas humana secundum S. Thomam fundatur in ratione, et simul etiam vidimus varias indifferentiæ species.

Nunc transeundum est ad secundam partem, ad ostendendam *conciliationem libertatis humanæ cum influxu motivi sufficientis.*

Exponenda est hæc pars per modum confutationis determinismi psychologici.

Prima objectio ex motivo sufficienti proponitur a Leibnitz; sed invenitur jam apud S. Thomam saltem tribus locis, nempe I^a^-II^ae^, a. 10, a. 2, 1^a^ objectio; item a. 3 et I^a^-II^ae^, a. 13, a. 6, 3^a^ objectio.

Solvuntur objectiones determinismi psychologici. — Objectiones determinismi psychologici solvuntur a S. Thoma in art. 2 et 3 et objectiones determinismi sic dicti « theologici » in a. 4.

Ex solutione objectionum quæ sequuntur apparebit conciliatio liberi arbitrii cum motivo sufficienti.

1^a^ Objectio: Ex motivo sufficienti. Est prima objectio præsentis articuli 2^i^, item I^a^-II^ae^, q. 13, a. 6, 3^a^ obj. et *de Malo,* q. 6, a. 1, 15^a^ obj. Denuo objectio ista proponitur a Leibnitz, et est fundamentum ejus determinismi psychologici. Cf. opus nostrum *Dieu,* p. 655 ss.

Sic proponitur objectio initio hujus articuli secundi: Motivum vere sufficiens movet mobile ex necessitate. Atqui bonum particulare volitum se habet ad voluntatem ut motivum vere sufficiens. Ergo hoc bonum particulare movet voluntatem de necessitate.

Respondetur: Distinguo majorem: Motivum absolute sufficiens et explens capacitatem mobilis, movet mobile ex necessitate, *concedo:* motivum relative sufficiens ad electionem et non explens totam capacitatem mobilis, movet mobile ex necessitate, *nego.* Contradistinguo minorem: Bonum particulare volitum se habet ad voluntatem ut motivum vere sufficiens ad necessitandam voluntatem, *nego;* ad electionem liberam hujus objecti potius quam alterius, *concedo.* Cf. *de Malo,* loc, cit.

Instantia: Atqui bonum particulare, quamvis limitatum, est motivum absolute sufficiens et necessitans. Et hoc probatur: Voluntas movetur a suo objecto sicut appetitus sensitivus a suo. Atqui appetitus cani famelici ex hoc quod est insatiabilis non remanet liber manducandi buccellam panis. Ergo pariter voluntas ex hoc quod ordinatur ad bonum universale non remanet libera erga bonum particulare.

Respondetur: Distinguo majorem: Voluntas movetur a suo objecto, *supposita indifferentia judicii fundata in cognitione boni universalis,* concedo; *secus,* nego. Conceditur minor, et distinguitur conclusio in eodem sensu ac major.

Hæc objectio proposita a nominalistis ostendit quod sensualismus non potest admittere libertatem, sed solum spontaneitatem, ut volunt Hume et etiam Bergson.

Instantia: Etiamsi admittatur distinctio inter appetitum sensitivum et intellectivum, remanet difficulas. Nam: In parte spirituali animæ voluntas movetur a bono, sicut intellectus a vero. Atqui intellectus, etsi ordinetur ad verum universale, non est liber circa verum particulare. Ergo voluntas etsi ordinetur ad bonum universale, non est libera circa bonum particulare.

Respondetur: Transeat major. Distinguo minorem: Intellectus... non est liber circa verum particulare *demonstratum* concedo; *circa verum particulare opinabile,* nego. Eodem modo distinguitur conclusio: Voluntas... non est libera circa bonum particulare, *ex omni parte bonum,* transeat; *non ex omni parte bonum,* nego.

Ad majorem diximus « transeat », quia intellectus trahit res *ad se* et sic reducit plures veritates ad necessitatem primorum principiorum; dum, e contra, voluntas trahitur *ad rem* in qua bonum est semper finitum, nisi agatur de Deo. Conceditur tamen quod quædam bona particularia sunt ex se ex omni parte bona, ut *esse, vivere, intelligere,* et sic per se necessitant non quoad exercitium, sed quoad specificationem, et non possunt repudiari nisi per accidens, propter incommoditatem adjunctam.

Instantia: Sed non remanet libertas seu indifferentia judicii de bono particulari. Ergo stat difficultas. Et probatur: Admiratio esthetica, etsi ordinetur ad pulchrum universale, ex necessitate rapitur ab aliquibus operibus pulcherrimis, v.g. a statua Moisis sculpta a Michaele-Angelo, vel a symphonia beethoviana. Ergo pariter voluntas etsi ordinetur ad bonum universale, rapitur necessario a quibusdam bonis particularibus.

Respondetur: Distinguo conclusionem: Voluntas movetur necessario a bonis particularibus *in quibus miscetur ratio mali vel insufficientiæ;* nego; a bonis particularibus *ex omni parte bonis,* ut esse, vivere, intelligere, subdistintinguo: *per se,* concedo; *per accidens,* nego.

Instantia: Sed ex ipso naturali desiderio finis tollitur indifferentia judicii (Est 3^a^ objectio S. Thomæ). Nam: Ex necessitate volumus finem, seu beatitudinem in communi. Atqui finis est ratio volendi media. Ergo ex necessitate volumus etiam media.

Respondetur: Concedo majorem, quoad specificationem. Distinguo minorem: Finis est ratio volendi *necessario media hic et nunc evidenter necessaria ad beatitudinem,* ut esse, vivere, intelligere, concedo; necessario alia media, nego: hæc libere voluntas vult.

Instantia: Sed saltem in ordine morali judicium practicum est semper necessarium. Nam:

Regula voluntatis debet esse necessaria, secus ruit ethica. Atqui judicium practicum est regula voluntatis, v.g. justitia est servanda. Ergo judicium practicum est necessarium.

Respondetur: Distinguo majorem: Regula voluntatis debet esse necessaria quoad principia et conclusiones ethicæ, concedo; regula voluntatis debet esse necessaria quoad judicium practico practicum prudentiæ, nego. Transeat minor. Distinguo conclusionem sicut majorem: quoad principia et conclusiones ethicæ, concedo, quoad judicium practico-practicum formandum a prudentia, nego.

Explicatur: Judicium speculativo-practicum ad scientiam moralem pertinet, et constituit advertentiam in peccatore. *Judicium practico-practicum* per prudentiam determinandum *non est psychologice necessarium hic et nunc;* et peccator quamvis judicet speculative quod justitia sit servanda ab aliis hominibus, præsertim erga seipsum, tamen in praxi judicat quod hic et nunc injustitia erga alterum est sibi simpliciter bona propter malam dispositionem sui appetitus. Dicere potest cum poeta: *Video meliora proboque* (judicium speculativo-practicum), *deteriora sequor* (judicium practico-practicum et electio).

Instantia: Attamen vi principiorum causalitatis et rationis sufficientis tollitur hæc indifferentia. Ergo remanet difficultas. Etenim: Eadem causa in iisdem circumstantiis nequit producere diversos effectus. Atqui hoc faceret libertas indifferentiæ. Ergo hæc non existit.

Respondetur: Eadem causa *determinata ad unum,* in iisdem circumstantiis nequit producere diversos effectus, concedo; eadem causa *non determinata ad unum,* in iisdem circumstantiis, nequit producere diversos effectus, nego.

Instantia: Sed voluntas non potest eligere nisi determinetur ab intellectu. Atqui intellectus in iisdem circumstantiis non potest mutare suum judicium: nam hæc mutatio esset sine ratione essendi. Ergo voluntas in iisdem circumstantiis non potest suam electionem mutare.

Respondetur: Transeat major; nam ita est quoad specificationem. Distinguo minorem: Intellectus in iisdem circumstantiis non potest mutare suum judicium, *si objectum circumstantiis vestitur sit infallibiliter determinans,* concedo; secus, nego.

Instantia: Objectum circumstantiis vestitum est infallibiliter determinans. Nam:

Objectum eligi nequit nisi judicetur *melius* altero. Atqui hoc judicium necessario fundatur in ipso objecto circustantiis vestito. Ergo hoc objectum, sic hic et nunc propositum, est infallibiliter determinans.

Hæc objectio proponitur a S. Thoma infra; a. 13, a. 6, object. 3ª.

Respondetur: Distinguo majorem: Objectum eligi nequit nisi judicetur altero melius *absolute,* nego; altero melius *relative* ad voluntatem sic affectam libere, concedo. Contradistinguo minorem: Hoc judicium necessario fundatur *in objecto solo,* nego; fundatur *etiam in voluntate,* quæ determinat indifferentiam judicii, concedo.

Ultimum judicium practicum sic dependet a dispositione actuali ipsius libertatis, quæ dispositio est initium electionis mutabilis, prout inclinatur v.g. voluntas vel ad vitium vel ad virtutem. Saltem

volens *potest* objectum alliciens *non eligere,* ad manifestandam libertatem suam. Ratio est quia *ex parte solius boni particularis* etiam circumstantiis vestiti, *non est motivum infallibiliter determinans* [1]. Hoc apparet præsertim in quibusdam actibus in quibus invenitur maxima libertas, præsertim in Deo.[2]

* * *

Dubium: — Utrum necesse sit electionem semper dirigi ab uno ultimo judicio practico, quo objectum electum judicatur hic et nunc melius opposito quamvis possit esse absolute minus aut æquale opposito. Cf. BILLUART, *de Act. hum.,* diss. III, a. 6, paragr. 4.

Respondent communiter thomistæ contra Suarez *affirmative.* Prærequiritur ultimum judicium dirigens immediate electionem, quia nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens, et nihil præelectum nisi judicatum ut convenientius hic et nunc. Nam voluntas sine directione intellectus est potentia cæca. Hæc responsio aequivalenter invenitur apud S. Thomam infra, q. 13, a. 6, ad 3um.

Objectio Suarezii: Sufficit quod duo bona sint proposita ut hic et nunc æqualia aut etiam inæqualia, et absque ultimo judicio voluntas eligit *quia vult,* quia stat pro ratione voluntas: præsertim si hæc duo bona appareant hic et nunc æqualia.

Respondetur: Suarez exaggerat in sensu *indeterminismi.*

Tunc verbum « *quia vult* » se tenet non solum ex parte agentis seu voluntatis, sed ex parte motivi seu objecti ultimi judicii practici. Etenim semper voluntas eligit *quia vult* ex parte agentis, etiam quando eligit majus bonum vel æquale bonum. Tunc illud verbum « *quia vult* » concurrit specialiter tamquam motivum ex parte objecti. Imo si homo sic eligens interrogatur quare minus bonum præ majori eligat, aut istud inter æqualia, allegabit pro ratione et motivo *quia volo.* Ergo habet pro motivo eligendi *suum beneplacitum,* quod uni

[1] Nam duo bona finita, etsi *inæqualia inter se* (ut objectum virtutis et objectum vitii), sunt *æqualiter infinite distantia* a bono infinito, in hoc sensu quod complere nequeunt illimitatam capacitatem seu amplitudinem voluntatis nostræ, nec possunt eam invincibiliter allicere. Sub isto aspectu duo bona finita, etsi inæqualia inter se, sunt æqualiter infinite distantia a bono infinito, *æqualiter infima:* ex utraque parte enim est distantia infinita, *æqualis ut infinita, quamvis diversa in ratione finiti.* Sicut si mundus esset ab æterno, nunc duratio ejus infinita a parte ante non esset longior quam sæculo præterito, *nisi in ratione finiti.* Ergo non est ratio infallibiliter determinans ad eligendum hoc bonum finitum potius quam alterum.

[2] Ita Deus secundum suum *beneplacitum liberrime* eligit creare mundum in tali instanti potius quam paulo antea aut paulo post, aut multum antea. Item *liberrime* eligit talem angelum esse superiorem omnium, quia potuisset *adhuc perfectiorem creare* et sic semper; non est enim supremum possibile. Item liberrime eligit dare talem gradum luminis gloriæ animæ Christi: potuisset absolute dare gradum altiorem. Item liberrime eligit dare talem gradum gloriæ S. Paulo aut S. Augustino etc. Item liberrime elegit B. Mariam Virginem ut matrem suam, potuisset aliam eligere, cui dedisset eadem privilegia; item elegit populum Israël ante adventum Christi et potuisset alium populum eligere.

applicat et non alteri. Sic intelligitur commune dictum: *Stat pro ratione voluntas.* Beneplacitum autem hominis sæpe est contra rationis regulam; dum e contra beneplacitum Dei, etsi sit liberrimum, semper est conforme suae sapientiæ infinitæ; et sapientia judicat quod in his quæ non possunt necessario determinari, conveniens est agere secundum beneplacitum, v.g. ad creandum hoc instanti potius quam antea aut post, ad conferendum huic electo talem gradum luminis gloriæ potius quam alium. Cf. Iª, q. 23, a. 5, ad 3um.

Instat Suarez: Deus prudentissime agens eligit hunc mundum, relicto meliori, etiam stante judicio et cognitione practica melioris. Ergo a fortiori nos, qui sæpe imprudenter agimus, possumus sic eligere absque ultimo judicio practico.

Respondetur: Distinguo antecedens: Deus eligit minus bonum *ex parte rei electæ,* concedo; *ex pare motivi eligendi,* nego.

Etenim quamvis hic mundus, ex parte suæ bonitatis intrinsecæ, sit minus bonus quam alii mundi quos Deus eligere potuisset, tamen est quid melius et convenientius ex parte motivi: nam hoc motivum est Dei beneplacitum huic mundo et non alteri applicatum. In iis enim quæ ex liberalitate et gratia fiunt, ipsa gratia gratificans, seu « *quia vult* », se tenet ex parte objecti seu motivi, ut dictum est.

Insuper differt voluntas divina a voluntate nostra, prout nostra voluntas supponti bonitatem in rebus et ab ea movetur; voluntas autem divina non supponit bonitatem in rebus, sed facit eam diligendo et eligendo. Sic Deus infundit etiam bonitatem electionis nostræ liberæ. Unde Deus non eligit creaturas, quia sunt magis vel minus bonæ, sed contra res sunt magis vel minus bonæ secundum quod eas Deus magis vel minus diligit. Cf. Iª, q. 20, a. 4: Utrum Deus meliora magis diligat. Responsio est quod Deus semper meliora diligit; nam meliora sunt prout sunt magis dilecta a Deo.

Sic solvitur etiam objectio Leibnitzii contra absolutam libertatem creationis.

Dicit Leibnitz quod Deus non esset sapiens, nec bonus si non creasset, et si non creasset mundum optimum inter mundos possibiles, quia non fecisset id quod melius est.

Respondetur cum omnibus scholasticis Deus non potest velle inter bona creabilia *absolute melius,* quia nullum est supremum possibile seu creabile. Ut ait S. Thomas, Iª, q. 25ª, 6, Deus potest facere melius ex parte rei, quia « *qualibet re a se facta, potest facere aliam meliorem* », sed non potest facere *melius* (adverbialiter) ex parte modi agendi, scilicet cum majori sapientia et potentia. Et, ut addit Joannes a S. Thoma [1], « gloria Dei externa, tanto ei melior est, quanto magis in creaturis juxta liberum voluntatis suæ consilium operatur ». Sic summa Sapientia liberrime « ludit in orbe terrarum » (*Prov.,* VIII, 23).

[1] Cf. tract. *De Deo,* Iª, q. 19, disp. IV, aa. 5 et 7, n. 21. Item. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* p. 667.

Sic, ait Joannes a S. Thoma [1], « non solum Deus vult sibi melius ex bonis divinis, sed ex bonis creatis vult sibi melius formaliter, idest magis secundum suam voluntatem, licet ex parte rei materialiter electæ non sit semper id quod est melius absolute ».

Ita obedientia nobis imperat non semper id quod melius est in se materialiter, sed id quod est hic et nunc pro nobis formaliter melius secundum beneplacitum Dei.

* * *

Dubium ultimum: Hujus dubii occasio est responsio ad 3um nostri articuli.

An supposita libera et efficaci intentione finis, si unum solum medium occurrat ad hunc finem obtinendum, voluntas hypothetice necessitetur ad electionem hujusce medii. V.g. qui vult efficaciter sanitatem et videt eam obtineri non posse nisi per membri amputationem, necessitaturne ad hunc medium volendum?

Respondetur affirmative, saltem pro eo tempore quo finis est per illud medium obtinendus Ratio est quia non potest voluntas velle efficaciter impossibile: sed ita esset si vellet efficaciter obtinere finem et non vellet unicum medium obtinendi finem. Sed sic necessitatur momento executionis, seu obtentionis; nam aliquis potest efficaciter velle finem, v.g. sanitatem, et suspendere volitionem unici medii, v.g. abscissionis membri, quousque est executioni mandandum. Quod si tunc refugiat, convincitur relinquere intentionem efficacem finis.

Notandum est quod hæc necessitas eligendi hoc medium unicum est *hypothetica* nempe ex suppositione intentionis finis, quæ libera est. Ergo hæc necessitas hypothetica non tollit libertatem requisitam ad meritum et demeritum.

Sic sufficienter examinatus est determinismus psychologicus: nihil probat contra doctrinam traditionalem de libero arbitrio.

ART. III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB APPETITU INFERIORI.

Status quæstionis. — Hic articulus est contra determinismum potius physicum et physiologicum, prout mediantibus passionibus objecta externa vel variationes atmospheræ influunt in voluntatem nostram, prout etiam temperamentum physiologicum inclinat ad virtutem vel ad vitium. V.g. dantur homines qui sunt natura mansueti sicut agni, alii vero similes lupo feroces.

Objectiones sic proponuntur a S. Thoma: 1ª Ex ipsa auctoritate S. Pauli dicentis: « *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum, hoc ago* », præsertim propter concupiscientiam, quæ sequitur peccatum originale.

[1] Ibid.

2ª Aristoteles dicit: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Atqui non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat.

3ª objectio est quasi eadem.

Responsio est *negativa*.

In arg. « *sed contra* » refertur id quod Dominus dixit ad crudelem Cain: « *Quare iratus es? Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius* » (*Gen.*, IV, 7).

Sunt tres conclusiones:

1ª Conclusio: *Homo in quo ratio totaliter ligatur per passionem, necessario movetur a passione appetitus sensitivi.*

Ratio est quia tunc non est usus, nec proinde indifferentia judicii, nec actus voluntarius. Ita contingit, ait S. Thomas, « in iis qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt ». Tunc homo est sicut animal brutum.

2ª Conclusio: *Quando judicium rationis non totaliter impeditur a passione, homo non movetur ab ea necessario, sed libere.*

Ratio est quia sic movetur ab objecto valde quidem alliciente, sed cum indifferentia seu mutabilitate judicii. Minuitur tamen libertas prout augetur impetus passionis, et, ut dicit S. Thomas, « quantum ad aliquid, judicium rationis remanet liberum, et secudum hoc remanet aliquid de motu voluntatis ». Item ad 2um: « Aliquando etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum ».

3ª Conclusio: *Si motus voluntatis adsit, non ex necessitate sequitur passionem.*

Nam homo quando necessitatur a passione, ut dictum est in prima conclusione, tunc nullus adest actus voluntarius.

Ex ista 3ª conclusione apparet quod S. Thomas non admittit motum subitaneum voluntatis esse necessarium, quia dirigitur a judicio rationis, et judicium rationis de bono conformi passioni est mutabile.

Ad 1um: S. Thomas explicans verba S. Pauli: « *Quod nolo malum, illud facio* », notat quod « voluntas non potest facere quin motus concupiscentiæ insurgat ». Hic textus afferri potest ad probandum quod secundum S. Thomam motus primo-primi sensualitatis non sunt peccata, si subito homo resistit vel divertit cogitationem ad alia. Cf. Billuart, *de Peccatis*, diss. IV, a. 2. Damnata est propositio Baji: « Prava desideria quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto « *Non concupisces* ». Vide in Denzing., 1050, 1051, 1074, 1075. Item propos. damnata Quesnel, ibidem, 1393.

Per oppositum Molinos dixit: « In occasione tentationum etiam furiosarum anima non tenetur resistere » (Denzing., 1257, item n. 1261). Item damnata est alia propositio ejusdem Molinos (cf. Denzing., 1276) quia negat hos motus primo-primos adhuc quandoque existere post puricationem animæ. Unde non valet hæc interpretatio quorumdam exegetarum qui dicunt hanc rebellionem carnis de qua loquitur S. Paulus dum dicit « *Datus est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanæ qui me colaphizet* » (II *Cor.*, XII, 7) esse solum ante justificationem.

Ex præcitatis damnationibus propositionum Baji et Quesnel non solum habetur quod concupiscientia ut habitus, ut fomes, non est proprie peccatum, sed etiam habetur quod motus primo-primi sensualitatis non sunt peccata, si homo eis resistit aut cogitationem suam ad aliud divertit. Remanet, ut dicitur in eadem responsione ad 1um, quod voluntas potest non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire.

Ad 2um: Respondetur ad hanc objectionem: Non est in potestate nostræ voluntatis quod *statim* passio abjiciatur. Ad quod dicendum est judicium rationis remanere saltem aliquo modo liberum. Et secundum hoc voluntas potest *saltem se tenere ne passionem sequatur*.

3um: Voluntas potest moveri ad aliquod particulare bonum etiam sensibile, absque passione appetitus sensitivi. V.g. si aliquis ægrotus nullum appetitum habens ad cibum sumendum, vult tamen manducare ad sustentationem corporis, vel bibens medicinam amaram cum nausea.

Sic igitur solvuntur objectiones determinismi physici aut physiologici in memoriam revocando medium demonstrativum liberi arbitrii. Scilicet remanet saltem aliquo modo indifferentia seu mutabilitas judicii. Si vero tollitur cum usu rationis, tunc actus non est amplius voluntarius, sed est animalis aut automaticus.

Videmus ergo conciliationem liberi arbitrii cum motivo objectivo sufficienti. Nam, ut diximus, motivum istud est relative sufficiens ad electionem liberam, sed non absolute sufficiens ad necessitandam voluntatem, quia non explet capacitatem ejus. Et duo bona finita, quamvis ad invicem inæqualia, æque distant a Bono infinito.

Nunc transeundum est ad III Partem, nempe ad conciliationem libertatis humanæ cum motione divina, et ad confutationem determinismi sic dicti « theologici ».

Art. IV. — UTRUM VOLUNTAS DE NECESSITATE MOVEATUR A DEO QUOAD EXERCITIUM.

Quoad hoc problema cf. præsertim Iª-IIæ, q. 10, a. 4; Iª, q. 19, a. 8; q. 105, a. 4; *de Verit.*, q. 6, aa. 3 et 5; q. 23, a. 5; *Contra. Gent.*, III, cc. 88, 89, 90, 94; *de Malo*, q. 6, a. 1; *de Potent.*, q. 3, a. 7.

Nota quod S. Thomas longius de hoc tractat hic quam in tractatu *de Gratia*, quia est quæstio generalior.

Status quæstionis. — Hic solvuntur objectiones determinismi divini, ex quo oritur doctrina Calvini et Lutheri de gratia efficaci,

hæ objectiones renovantur a molinistis contra thomistas. Manifestum est quod objectiones molinistarum contra nos non differunt ab objectionibus hic positis a S. Thoma. Non enim agitur in isto articulo de sola libertate a coactione seu de spontaneitate, sed etiam de libertate a necessitate.

Hæ sunt objectiones articuli:

1ª Objectio: Omne agens cui resisti nequit, ex necessitate movet. Atqui Deo infinite potenti resisti nequit. Ergo Deus ex necessitate movet.

Hoc dicunt Calvinistæ et Lutherani; et non satis notatur quod molinistæ conveniunt cum his hereticis quoad hanc majorem, scilicet: *Deus, movens gratia intrinsece efficaci, ex necessitate movet.* Sed differunt ab hæreticis in minori, scilicet: *Atqui gratia est intrinsece efficax.* Quæ quidem minor affirmatur ab haereticis, negatur vero a molinistis. Nos autem, ut statim videbimus, rejicimus majorem communiter admissam a prioribus protestantibus et a molinistis.

Quæ quidem sic synoptice reddi possunt:

Protestantismus

Deus movens gratia intrinsece efficaci, ex necessitate movet. Atqui gratia est intrinsece efficax. Ergo Deus ex necessitate movet.

Molinismus

Deus movens gratia intrinsece efficaci, ex necessitate movet. Atqui Deus non ex necessitate movet. Ergo gratia non est intrinsece efficax.

Thomismus

Deus movens gratia intrinsece efficaci, *non* ex necessitate movet. Atqui gratia est intrinsece efficax. Ergo Deus non ex necessitate movet.

Bene notandum est quod prima objectio præsentis articuli est objectio renovata a molinistis contra nos; et, ut videbimus, S. Thomas non respondet ad 1um negando efficacitatem intrinsecam motionis divinæ, sed e contra affirmando quod motio divina se extendit etiam ad modum liberum electionis nostræ.

2ª Objectio est minoris momenti.

3ª Objectio est communiter renovata hodie a molinistis, et est doctrina priorum protestantium, scilicet: *Operatio Dei esset inefficax,* si voluntas nollet id ad quod Deus eam movet. Atqui operatio Dei non est inefficax. Ergo voluntas non potest velle oppositum ejus ad quod a Deo movetur.

Responsio tamen est *affirmativa,* scilicet. *Deus sic movet voluntatem quod non ex necessitate eam ad unum determinet.*

Probatur auctoritate: Eccli., xv, 14: « *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui* ». Non ergo ex necessitate movet voluntatem.

Quoad definitiones Ecclesiæ citanda est definitio Concilii Tridentini contra priores protestantes: « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, A. S. » (Denzing., 814).

(Cf. etiam Denzing. de molinismo et thomismo 1090, 1097, ex quo patet nec primi nec alteri sunt hæretici; item *ibid.,* pag. 340 et 342 textus Benedicti XIII).

Quoad disputationes de hac definitione habitas inter thomistas et molinistas cf. Billuart, *de Deo,* disp. 8ª, a. 4, paragr. 2, ubi solvuntur objectiones a læsione libertatis et ab insufficientia auxilii pro peccatore, et ab affinitate cum calvinismo. Vide etiam Garrigou-Lagr., *Dieu,* 5ª edit., appendix, p. 850 ubi exponitur conclusio controversiæ cum P. D'Alès, S. J. et in libris meis *De Deo uno,* 1938, p. 436-460; *de Deo trino et creatore,* 1944, p. 342-352; *de Gratia,* 1946, p. 192-243.

Dicunt molinistæ quod in canone tridentino *agitur de gratia efficaci,* tum quia agitur de gratia cui de facto homo cooperatur et sic convertitur, tum quia agitur de gratia per quam Lutherus et Calvinus dicebant tolli libertatem. Unde secundum Concilium homo potest etiam gratiæ efficaci resistere de facto, in sensu composito, eam reddendo inefficacem.

Ad hoc respondetur multipliciter:

1° Sic damnaretur thomismus, dum postea Summi Pontifices, præsertim Benedictus XIII anno 1727 (Denzing., n. 1097 nota) et Clemens XII anno 1733 cf. ibidem, « declaraverunt doctrinam thomisticam nullo modo damnatam esse a Concilio Tridentino, nec a Bulla « Unigenitus » contra Jansenistas.

2° Hæc objectio molinistarum jam proposita est a pelagianis et semipelagianis contra Augustinum; et remanet in prima et in tertia objectione præsentis articuli, sicut et in pluribus aliis locis uti v.g. Iª, q. 19, a. 8; q. 105, a. 4; *de Verit.,* q. 6, aa. 3 et 5; q. 23, a. 5; *Contr. Gent.,* III, cc. 88, 89, 90, 94; *de Malo,* q. 6, a. 1; *de Potent.,* q. 3, a. 7.

3° Inter Patres Concilii Tridentini multi erant thomistæ, alii augustiniani, et certo certius noluerunt damnare thomismum; imo redactioni horum canonum de justificatione collaboravit thomista Dominicus Soto, post compositionem sui operis *de Natura et Gratia.*[1]

4° Concedimus molinistis quod in hoc canone agitur de gratia efficaci, et respondimus quod etiam juxta eos, sub gratia quæ vere dicitur efficax ab extrinseco, homo quamvis possit dissentire, non vult de facto, sub ista gratia, dissentire. Alioquin hæc gratia non

[1] Cf. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre de S. Dominique,* V, 440. Cf. Echard ubi loquitur de Soto. Circa Sotum vide etiam Dummermuth, O. P., *S. Thomæ doctrina de præmotione physica,* p. 664.

esset amplius efficax, ne denominative quidem ab extrinseco, sed esset mere sufficiens. Verum quidem est quod pro eis, hæc gratia non est efficax nisi ex consensu nostro a Deo præviso per scientiam mediam, sed hæc praevisio quæ dependet a consensu nostro, ponit *dependentiam* in Deo, quam admittere non possumus in eo.

5° Imo Patres Concilii in hoc canone probabilius loquuntur de motione et de gratia non solum efficaci, sed *ab intrinseco* efficaci; nam de ea loquebatur Lutherus, et sensus canonis esset quod gratia ista ab intrinseco efficax non tollit liberum arbitrium, nam homo *potest* dissentire; scilicet *remanet potentia ad oppositum*, et non est veluti inanime quoddam, nihil omnino agens et mere passive se habens.[1]

Unde dicendum est cum Billuart (*de Deo*, disp. 8, a. 4, par. 2) quod patres Concilii certo certius cognoverunt Lutherum et Calvinum defendere gratiam *per se* efficacem, et ex hoc principio inferre libertatis destructionem. Unde proponitur *dilemma:* Vel Patres Concilii judicaverunt *antecedens* (scilicet gratiam esse per se efficacem) esse hæreticum; vel *solam illationem* (scilicet gratiam per se efficacem auferre libertatem) esse hæreticam. Non primum, alioquin debuissent illud propriis et expressis terminis proscribere, quod non fecerunt, et sic damnassent ipsum thomismum. Ergo stat secundum; scilicet *probabilius* Patres Concilii dicere voluerunt quod hæreticum est affirmare per gratiam intrinsece efficacem tolli libertatem. Et in hac affirmatione molinistæ cum prioribus protestantibus conveniunt in eorum objectionibus contra thomismum. Ex hoc non sequitur quod ipse molinismus, in sua parte positiva, sit heresis, sed quod ejus objectiones contra thomismum non servant sensum Concilii.

Ita uno ore nos thomistæ omnes judicamus ex gratia per se efficaci illegitime, imo hæretice inferri eversionem libertatis. Contrarium judicant molinistæ.

Hinc videat æquus lector qui verius mentem Concilii assequantur, et an possit cum aliqua verisimilitudine asseri sententiam thomistarum esse a Concilio Tridentino damnatam.[2]

Imo Concilium Tridentinum, agendo de perseverantiæ dono, sess. 6, cap. 13, declarat: « Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, *operans velle et perficere* » (*Philipp.*, II, 13). (DENZING., 806).

Difficile est videre quomodo præcitata Concilii propositio conciliari possit cum propositione Molinæ: « Auxilio *æquali* imo *minori* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non » (*Concordia*, index ad verb. *Auxilium*). Si ita esset, Deus æqualiter inciperet in his duobus hominibus opus bonum, et unus homo sese discernens *perficeret* ipse opus incœptum. Revera autem secundum Concilium Deus est qui perficit, *operans* velle et perficere.

[1] Cf. BILLUART, *De Deo*, diss. III, a. 4, paragr. 2°; item REGINALDUS, *De mente Concilii Tridentini*, ubi de gratia efficaci.

[2] Cf. opus ANTONII REGINALDI, *De mente Concilii Tridentini*, et MASSOULLIÉ, *Divus Thomas sui interpres*, I, disp. 2, q. 9.

Insuper quod thomismus melius servet mentem Ecclesiæ apparet ascendendo ad præteritum, scil. ad Concilium Arausicanum II contra pelagianos et semipelagianos, can. 20: « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut, ex eo quasi guttis quibusdam irrorati, non deficiamus in via » (DENZING., 195).

Perlegendum est totum id quod decisum fuit in illo Concilio. In eo invenitur compendium doctrinæ Augustini de gratia et multi textus S. Scripturæ adducti contra semipelagianos, et quorum molinistæ non videntur plenum sensum servare.

Textus S. Scripturæ a Concilio citati videri possunt apud Denzinger, 176 sq., 193, 195.

« Inventus sum a non quærentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant » (*Rom.*, X, 20, *Is.*, LXV, 1); « Præparatur voluntas a Deo » (*Prov.*, VIII, LXX); « Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate » (*Phil.*, II, 13). Hic textus bis citatur a Concilio. « Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est » (*Ephes.*, II, 8); « Quid habes non accepisti? » (I *Cor.*, IV, 7). Hic textus citatur in canone 6 et in conclusione. « Gratia Dei sum di quod sum » (I *Cor.*, XV, 10); « Sine me nihil potestis facere » (JOANN., XV, 5); « Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est » (II *Cor.*, III, 5); « Nemo potest dicere Dominum Jesum nisi in Spiritu Sancto » (I *Cor.*, XII, 3); « Quæ de manu tua accepimus, damus tibi » (I *Paral.*, XXIX, 14); « Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis » (JOANN., VIII, 36); « Cito anticipent nos misericordiæ tuæ, Domine » (*Ps.*, LXXVIII, 8); « Deus meus, misericordia ejus præveniet me » (*Ps.*, LVIII, 11); « Omne datum bonum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum » (JACOB., I, 17). Discrimen autem bonæ determinationis liberæ a mala electione est, ut patet, quid optimum: ergo desursum est. « Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de cœlo » (JOANN., III, 27).

Insuper sunt etiam plures alii textus citati a thomistis, speciatim non solum contra semipelagianismum, sed contra molinismum. Vide in Billuart, I, De Deo, diss. 8, a. 2.

« Omnia quæcumque voluit (Deus), fecit » (*Ps.*, CXXXIV, 6); « Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Elegit nos in ipso ante constitutionem mundi, ut essemus sancti » (*Eph.*, I, 4); ad S. Paulum « Deus præordinavit te ut cognosceres voluntatem ejus et videres Justum et audires vocem ex ore ejus, quia eris testis illius ad omnes homines eorum quæ vidisti et audisti » (*Act.*, *Ap.*, XXII, 14); « Omnia opera nostra operatus es in nobis » (ISAI., XXVI, 12); « Operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate (*Phil.*, II, 13); « Auferam a vobis cor lapideum et dabo vobis carneum » (*Ezech.*, XI, 9); « Faciam ut in præceptis meis ambuletis » (*Ibid.*, XXXVI, 27); « Domine, Rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decre-

veris salvare Israel. Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuæ » (*Esth.*, XIII, 9); « Domine rex deorum et universæ potestatis... transfer cor illius » scil. regis Assueri Judæis infensi. (*Ibid.*, XIV, 12); « Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem » (*Ibid.*, XV, 11). Circa quod Augustinus dicit in l. I contra duas epistolas pelagianorum (MIGNE, *P. L.*, vol. 44, col. 549, 638): « Cor regis occultissima et efficacissima potestate Deus convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem », et ideo infallibilitas decreti et motionis Dei refertur evidenter ad ejus omnipotentiam et non ad prævisum consensum Assueri.

« Sicut divisiones aquarum; ita cor Regis in manu Domini, et quocumque voluerit, inclinabit illud » (*Prov.*, XXI, 1); « Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere. Omnes viæ ejus secundum dispositionem ejus; sic homo in manu illius qui se fecit » (*Eccli.*, XXXIII, 13); « Dominus exercituum decrevit et quis poterit infirmare? Et manus ejus extensa et quis avertet eam? ». (ISAI., XIV, 27); « In manu ejus sunt omnes fines terræ » (*Ps.*, XCIV, 4).

Hi diversi textus citantur in favorem gratiæ per se efficacis non solum a thomistis, sed et ab augustinianis, et a S. Thoma et a S. Augustino, qui in libr. de Prædestinatione Sanctorum, c. 8, circa illud Ezchielis « Auferam a vobis cor lapideum et dabo vobis cor carneum », dicit: « Hæc gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur » (Cf. MIGNE, *P. L.*, vol. 44, p. 970). Atqui id Deus infallibiliter præstare non potest per decretum concurrendi indifferenter ad velle vel ad nolle, seu per decretum quod exspectet aut supponat consensum et duritiam ablatam, cum ipse Deus, secundum S. Scripturam, det consensum et auferat duritiam.

Item S. Thomas, *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3um: « In omnibus Providentia divina *infallibiliter* operatur ».

Ad has diversas auctoritates respondet molinista *Lessius* in suo tractatu de Gratia efficaci, c. 18, n. 7: « Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dicitur *ex sola libertate provenire*. Non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis ».

Respondent thomistæ:[1] Hoc est contra principium prædilectionis enuntiatum a Moyse in *Exod.* XXXIII, 19: « *Miserebor cujus misereor, cui voluero* » et *Rom.*, IX, 15 « et misericordiam præstabo cujus miserebor »

Insuper hoc est contra textum S. Pauli: « Ne supra quam scriptum est, unus adversus alterum infletur præ alio. *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? » (I *Cor.*, IV, 7).

[1] Cf. SALMANT., *De Gratia*, disp. VII, dub. 1, et BILLUART, *De Deo*, I, diss. 8, a. 3, et diss. 6, a. 6, paragr. 3.

Augustinus insuper ait *in Joann.*, tract. 26, initio: « Quare hunc trahat Deus et illum non trahat, noli velle dijudicare si non vis errare ». Thomistæ addunt quod juxta S. Paulum *discretio* unius ab alio in opere salutis repeti debet non solum ex parte voluntatis humanæ, sed ex parte Dei, unum ab alio per suam electionem et gratiam discernentis. Atqui molinismus supponit unum præ alio, puta Petrum a Juda, se discernere *ex sola libertate*, ut expresse fatentur Molina et Lessius, ita ut Petrus converti possit minori auxilio adjutus quam Juda. Deus decrevisset solum ponere Petrum in his circumstantiis in quibus prævidit per scientiam mediam Petrum consensurum esse.

S. Thomas in suo Commentario super textum paulinum « *Quis enim qui te discernit?* » (I *Cor.*, IV, 7) dicit: « Tu teipsum discernere non potes a massa perditorum. Unde non habes in te unde contra alium superbias... vel superiorem te facias proximo tuo? ».

Pariter Angelicus, Iª, q. 20, a. 3, formulat principium prædilectionis secundum quod nullum ens creatum esset alio melius, si non esset prædilectum a Deo, cujus amor est causa omnis boni creati. Unde optime dicit Bossuet: « Oportet in captivitatem redigere intellectum nostrum coram magno gratiæ mysterio, et confiteri duplicem esse gratiam, scilicet sufficientem et efficacem, quarum prima relinquit voluntatem nostram inexcusabilem coram Deo, et altera impedit ne voluntas nostra in seipsa glorietur » (Oeuvres compl., Paris 1845, vol. I, p. 643, opusc. *Avertissement sur le livre des réflexions morales*. Item *Défens. de la tradit.*, l. XI, cc. 19-27, ubi auctor ostendit quod secundum multos Patres, S. Petrus quando Christum negavit, privatus est auxilio divino propter præcedentem motum præsumptionis. Atqui, ait Bossuet, non fuit privatus gratia sufficienti, secus *non potuisset* vitare peccatum et non fuisset inexcusabilis; sed privatus est gratia efficaci, quam postea accepit et quæ perduxit eum usque ad martyrium.

Cf. etiam Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 8, ubi defendit longe præmotionem physicam et decreta divina thomistarum, et optime theoriam scientiæ mediæ confutat (cf. Index oper. Bossuet ad Verbum « *gratia* ».

Denique thomistæ sæpe citant id quod scripsit Augustinus, *de Dono Perseverantiæ*, cc. 2 et 13, super Christi verba de oratione pharisæi et publicani: « *Phariseus stans hæc apud se orabat: Deus gratias ago tibi, quia non sum sicut cæteri hominum* » (LUC., XVIII, 4): quæ verba Augustinus pluries attulit contra semipelagianos. Cf. Index August. ad verbum « *pharisæus* ». Hunc textum attulit etiam P. Del Prado, O. P., contra molinistas: in suo opere *De Gratia et Libero arbitrio*, p. III, pag. 149, Del Prado ostendit quomodo orandum esset si vera essent principia Molinæ, scil. formulat propositiones quæ essent veræ si verus esset molinismus.

Hæc sufficiant quoad argumenta ex auctoritate. Veniendum est nunc ad corpus articuli S. Thomæ.

Conclusio: « *Sic Deus movet voluntatem ad electionem quod non ex necessitate ad unum determinat,* sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur ».

(Ex his ultimis verbis constat quod conclusio est de motione Dei ad electionem liberam, et non solum ad primum velle, quo unusquisque vult se esse beatum).

Probatur: Deus omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis sequantur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus effectus contingentes. Atqui voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa (cf. a. 2); *Ergo* Deus sic movet voluntatem ad electionem quod non ex necessitate ad unum determinat.

Minor jam probata est a. 2. Explicanda est major.

Ad Majorem notandum est quod si S. Thomas esset molinista, dixisset: Deus movet voluntatem secundum prævisionem scientiæ mediæ. At nullo modo loquitur de hac prævisione. Ita Leo XIII in Encyclica « *Libertas* », ubi est sermo de conciliatione efficaciæ gratiæ cum libertate, loquitur sicut S. Thomas, nihil dicendo de scientia media [1].

Ad intelligentiam majoris S. Thomæ citandum est id quod ipse superius dicit in tractatu de Deo: «Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed *quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult.* Vult autem quædam Deus fieri necessario, quædam contingenter» (Iª, q. 19, a. 8. Cf. etiam Iª, q. 22, a. 4; *Periherm,* I, lect. 14; *Methaphys.,* IV, lect. 3. Item BILLUART, *De Deo,* diss. 8, a. 3, paragr. 3 et 4, ubi citantur textus S. Thomæ, et rationes.

Unde conciliatio infallibilis decreti divini et libertatis nostræ invenitur *in transcendenti efficacia causalitatis divinæ.* Falsum est igitur dicere quod thomistæ ponunt hoc mysterium in homine et non in Deo, in quo est revera ponendum. Est enim mysterium transcendentis efficaciæ causalitatis divinæ, quae *analogice* solum convenit cum causalitate creata, etiam angelica, sicut libera determinatio analogice solum dicitur de Deo, de angelo et de homine.

S. Thomas in citato a. 8, q. 19, Iªᵉ Partis manuducit intellectum nostrum ad hoc mysterium, notando quod jam in ordine creato « cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum *secundum id quod fit,* sed etiam *secundum modum fiendi vel essendi.* Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi ». E contra si generans est fortis,

[1] Hic textus invenitur in *Actis Leonis XIII,* vol. 8, ann. 1888, p. 219 ss.; item vol. 13, ann. 1893, p. 357 ss.; citatur in nostro op. *Dieu,* p. 846.

filius ejus est similis patri etiam in accidentibus, ut patet in quibusdam familiis in quibus filius est quasi viva imago patris. Item si dux exercitus est maximi ingenii militaris, ut Themistocles, Cæsar, Napoleon, non solum movet milites ad victoriam, sed communicat eis suum modum agendi, ut vult. Item magnus pictor, ut Michael-Angelus, magnus musicus, ut Beethoven, magnus poeta, ut Dante, magnus philosophus, ut Plato, Aristoteles, S. Thomas, communicat discipulis suis non solum suam scientiam, sed modum et spiritum suæ scientiæ. Item mater dilectissima adducit filium suum ad eligendum libere id quod ipsa vult et quomodo ipsa vult. Pariter sæpe uxor ad suam voluntatem adducit voluntatem sui mariti. Unde ironice dictum est « id quod uxor vult, Deus vult ».

Addit S. Thomas: « Cum voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi ». Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias determinatas ad unum, et quibusdam aliis causas contingentes » imo liberas, non determinatas ad unum. Et, ut dicitur in præsenti articulo, Deus has causas *movet* secundum earum conditiones.

Item, Iª, q. 22, a. 4; ad 3um, explicatur quomodo Deus possit producere in electione nostra ipsum modum contingentiæ: « Considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum ». *Ibid.,* ad 4um: Non solum potentia « sed ipse *actus* liberi-arbitrii reducitur in Deum sicut in causa ».

Item in *Perihermen.,* I, Lect. 14: « Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus differentias. Sunt autem differentiæ entis possibile et necessarium. Et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus ».

Item in *Metaphys.,* l. VI, lect. 3 fine; *de Malo,* q. 6, a. 1, ad 3um; *de Verit.,* q. 22, a. a. 8 et 9.

Si velimus autem adhuc melius intelligere quomodo Deus producit in electione nostra modum non solum contingens, sed *modum proprie* liberum, notandum est id quod dicitur in Iª, q. 83, a. 1, ad 3um: « Liberum arbitrium est *causa sui motus:* quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non autem hoc est de necessitate libertatis, quod sit *prima causa sui* id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actiones earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius *hoc in eis facit;* operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem ».

Quomodo autem Deus, sic movendo, efficit modum liberum?

Quia hic modus liber in hoc consistit quod voluntas tendit ad bonum particulare cum indifferentia dominatrice actuali et activa, quæ fundatur in ordinatione voluntatis *ad bonum universale,* seu ad beatitudinem in communi. Atqui sic Deus movet voluntatem ut *prius, prioritate naturæ, suscitet in ea desiderium beatitudinis in communi,* et postea, posterioritate naturæ, *suaviter et fortiter movet eam ad sese determinandum secundum deliberationem cum indifferentia dominatrice ad bonum particulare.* Sic Deus est causa non solum indifferentiæ potentialis, sed etiam indifferentiæ actualis et activæ; *libertatem actuat, et igitur eam non destruit.* Movet enim voluntatem *ab intus secundum* inclinationem naturalem voluntatis ad bonum adæquatum, priusquam moveat eam ad sese determinandum via deliberationis ad bonum inadæquatum. Cf. opus nostrum *Dieu,* 674, 698, et Joann. a S. Thom. in I^{am}, q. 19, disp. V, a. 6, nn. 37-55.

Quod autem hæc motio proprie et infallibiliter se extendat usque ad electionem liberam constat ex textu S. Thomæ in *de Malo,* q. 6, a. 1 ad 3um, et *de Veritate.,* q. 22, a.. 8 et 9, sicut etiam constat ex præsenti articulo et ex responsionibus ad objectiones. Insuper hoc probatur a thomistis duplici argumento fundamentali. (Cf. Billuart, *de Deo,* diss. VIII, a. 3, parag. 4):

1° *Omne bonum quod est in nobis est a Deo volente et causante.* (Hoc est revelatum, et est de se evidens).

Atqui nihil melius est in nobis quam consensus liber in bonum opus: libertas enim est perfectio simpliciter simplex. (Hoc verum est præsertim de actu meritorio vitæ aeternae). *Ergo* hic consensus liber in bonum opus est a Deo volente et causante.

(Billuart hoc longe evolvit loc. cit). *Aliuquin id quod melius est in opere salutis non esset a Deo.*

2° Si ita non esset, voluntas nostra esset *primum determinans* suæ electionis, et *Deus ab ea dependeret* in sua scientia media, et determinaretur in concurrendo; nam concursus indifferens determinaretur a libertate nostra, quæ esset unica causa discriminis inter bonum consensum et malum consensum, ut fatentur Molina et Lessius, cf. Molina, *Concordia,* index operis ad verbum *Auxilium.*[1]

Ut notat Billuart, loc. cit., hoc non videtur satis recedere a duabus propositionibus damnatis ad Innocentio XI.[2]

Solvuntur objectiones. — 1^a Objectio articuli: *Deo efficaciter moventi resisti non potest. Ergo Deus ex necessitate movet.*

[1] Dicit Molina, loc. cit.: « Auxilio *æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non; imo auxilio *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit, durusque perseverat ».

[2] Cf. Denzing., 1217: errores de omnipotentia donata: « Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam vel librum ». « Deus subjicit nobis suam omnipotentiam ». Quæ quidem propositiones damnatæ sunt ut temerariae ad minimum et ut novae. Cf. Viva, *Damnatae these,* I, 564 *a.*

S. Thomas non respondet ut Card. Billot: Deus movet solum ad bonum universale, non ad bonum particulare, nisi præmotione indifferenti. Nec dicit S. Thomas quod motio divina sit fallibiliter efficax. Sed talis est responsio S. Thomæ:

« *Voluntas Dei non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ* ». Item I^a, q. 19, a. 8. Ergo Deus movet etiam ad electionem, cujus modus est liber, et producit in voluntate et cum ea hunc modum liberum, *fortiter et suaviter* ut ipse solus facere potest, multo melius quam mater dilectissima suadens filium suum.

Adversarii dicunt quod gratia si sit per se efficax, destruit libertatem.

Respondet S. Thomas: E contra, gratia præcise quia est efficacissima, facit actionem nostram esse liberam, quia producit etiam modum liberum actionis nostræ (I^a, q. 19, a. 8). Unde *Deus actualizat* libertatem nostram et igitur eam non destruit. Ille qui actualizat aliquam perfectionem, eam non destruit.

Applicanda est hæc doctrina v.g. conversioni Magdalenæ, boni latronis, vel adhuc melius consensui Beatæ Virginis in die Annuntiationis; et tunc apparebit responsionem S. Thomæ esse magni ingenii solutionem.

Sicut maximus chirurgus habet suum modum operandi in difficillimis operationibus, ita et a fortiori Deus, tangendo libertatem nostram, ut dicebat P. *Mattiussi,* S. J., eam non violat, eam non laedit. Deus tangit libertatem creatam contactu virginali, scilicet absque ulla violentia.

Et sicut per operationem Spiritus Sancti Beata Maria Virgo concepit et parturivit, illæsa ejus virginitate, ita, sub Spiritus Sancti gratia, illæsa remanet libertas nostra. Deus eam tangit virginali contactu; eam non violat, sed custodit, elevat, vivificat, sanctificat ac suavissime fortificat. *Ille qui actualizat nostram libertatem, certo certius eam non destruit.* Minuere fortitudinem gratiæ efficacis esset ipso facto ejus suavitatem minuere, quia sunt intime connexæ in profundissima harmonia.

3^a *Objectio articuli:* « Impossibile est quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia tunc operatio Dei esset inefficax. Ergo necesse est voluntatem hoc velle ».

Respondetur a S. Thoma non quod motio Dei sit indifferens et moveat solum ad bonum universale, nec dicit quod gratia sit fallibiliter efficax; sed loquendo manifeste de actu libero, de quo agitur in objectione, dicit: « *Si Deus movet voluntatem ad aliquid,* incompossibile *est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter* ». Scilicet sub motione divina

voluntas *non potest resistere in sensu composito*, nempe nequit *componere* actualem resistentiam cum gratia efficaci; *potest tamen resistere in sensu diviso*, quia *in ipsa remanet potentia realis ad oppositum*. Aliis verbis, ut dicet Concilium Tridentinum. « *potest resistere, si velit* »; sed *sub ipsa gratia efficaci de facto numquam vult resistere*. Sicut ille qui sedet *potest* stare, sed numquam stat dum sedet, seu sedendo [1].

« Unde non requiritur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ». Cf. etiam *Contr. Gent.*, III, cc. 88, 89, 90.

Item in Iª, q. 105, a. 4 in responsionibus ad objectiones. Dicit enim in hoc loco:

Ad 1um: « Deus movendo voluntatem *non cogit ipsam*, quia dat ei ejus propriam inclinationem ».

Ad 2um: « Moveri voluntarie est *moveri ex se*, idest a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic *moveri ex se* non repugnat ei quod movetur ab alio ».

Ad 3um: « Si voluntas *ita moveretur ab alio*, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ad alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti ». Ergo agitur de actu meritorio, libero.

Item in *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3um: « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas ».[2]

Item Iª-IIae, q. 24, a. 11, in corp: « Ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum, caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, qui *infallibilter operatur quodcumque voluerit*. Unde *impossibile* est hæc duo simul esse vera quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, *quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, ait Augustinus ».

Item *de Verit.*, q. 22, a. 8: « Omnis actio voluntatis inquantum est actio, non solum est a voluntate ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit. Unde sicut voluntas potest mutare actum suum in aliud, ita *multo amplius* Deus ».

Pariter *ibid.*, q. 22, a. 9: « *Solus Deus potest* inclinationem voluntatis, quam ei dedit, *transferre de uno in aliud secundum quod*

[1] Vi principii contradictionis *Socrates non potest simul stare et sedere*, sed *sedendo* conservat realem potentiam standi, scil. *potest* stare dum sedet.

[2] Cf. Garrigou-L., *S. Thomas et le Molinisme*, ubi integer citatur hic textus, p. 35. Item in libro *Dieu*, p. 817.

vult ». Remanet tamen libertas, quia, ut sæpius dictum est, Deus causat non solum actum liberum, sed etiam *modum ejus liberum*. Imo Deus non potest facere quod stante indifferentia judicii voluntas moveatur necessario ab ipso. Tenent thomistæ, contra Suarez, ut supra vidimus, quod stante indifferentia judicii voluntas non potest moveri necessario a Deo. Nam sicut implicat contradictionem voluntatem appetere objectum incognitum, ita implicat aliter appetere quam sibi proponitur. Consequenter si voluntas necessario appeteret id quod sibi sub indifferentia judicii proponitur, tunc voluntas non esset amplius appetitus rationalis. Implicat quod voluntas *necessario* adhæreat objecto proposito tanquam non ex omni parte bono. Cf. Billuart, *de Actibus humanis*, diss. II, art. 5.

Objicitur contra nostram conclusionem: Actus peccati (non ipsum peccatum) est a Deo.

Respondetur: Deus est causa entitatis physicæ peccati, non vero ipsius peccati; nam peccatum, ut peccatum, est defectus, difformitas; defectus autem exigit solum causam deficientem, non vero efficientem. « Ita defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam ». Ita S. Thomas Iª-IIae, q. 79, a. 2.

Sed peccatum non eveniret, si Deus non permitteret mala fieri. Hoc autem permittit, scilicet non impedit, 1° quia non mirum est quod id quod est defectibile, aliquando deficiat, 2° quia ad provisorem universalem pertinet permittere quædam mala fieri ut exinde majora eveniant bona; v.g. traditio Judæ et persecutiones eveniunt ut infallibiliter, secundum Dei prævisionem, manifestetur Christi et martyrum patientia (cf. Iª, q. 22, a 2, ad 2um), vel ut manifestentur attributa divina, scilicet misericordia et justitia (cf. Iª, q. 23, a. 5, ad 3um) [1].

DE NATURA PRÆMOTIONIS.

Cf. Billuart, *De Deo*, diss. 8, a. 5, fine; *de Gratia*, diss. 5, a. 7; Zigliara, *Summa Philos.*, II, 483; Garrigou-L., *Dieu*, pp. 480, 703; *de Gratia*, p. 30-40, p. 149-242; Del Prado, *De Gratia et Libero arbitrio*, II, 178-295; III, 478-521.

Imprimis notandum est cum Billuart, *De Deo*, et *de Gratia*, loc. cit., quod in hac re in thomismo duæ quæstiones connexae bene distingui debent: una est principalis, altera secundaria.

Principalis doctrina est *decreta divina esse per se efficacia et gratiam esse per se efficacem*, scilicet, ut ibid. ait Billuart, « gratiam esse infallibiliter efficacem ex omnipotentissima voluntate divina, independenter a consensu creaturæ et a scientia media. Hoc propu-

[1] Cf. de hac difficultate et de gratia sufficienti, *Dieu*, p. 682; de motione divina in actu peccati, ibid., p. 689-700, item in nostris tractatibus de *Deo trino et creatore*, p. 336-358 (de causa mali), et *De Gratia*, p. 192-241, 330-355.

gnamus tamquam doctrinam theologicam cum principiis fidei connexam et proxime definibilem, et ita nobiscum omnes fere scholæ theologicæ, excepta moliniana. Ita certe augustiniani qui explicant efficacitatem intrinsecam gratiæ non per praemotionem physicam, sed per delectactionem victricem ». Ita BILLUART, *de Gratia,* diss. 5, a. 7, par. 1.

Hæc est igitur principalis doctrina, quam molinistæ conantur confundere cum altera quæ est secundaria et philosophica et minus certa.

Secundaria doctrina est: *Gratia per se efficax in ordine salutis explicari debet per præmotionem seu prædeterminationem physicam;* imo hæc prædeterminatio debet extendi ad actus naturales et ad materiale peccati.

Hæ theses secundariæ sunt mere philosophicae et incidentes ad magnam doctrinam de gratia per se efficaci. Nos defendimus has theses secundarias tamquam probabiliores in Theologia, secundum principia metaphysicæ; sed non possunt probari ex sola revelatione, nec sunt definibiles, juxta plures thomistæ.

In his secundariis thesibus dissentimus non solum a molinistis et congruistis, sed etiam a pluribus aliis theologis qui, scientiam mediam rejicientes et gratiam intrinsece efficacem admittentes, eam aliter explicant; scilicet vel per multitudinem auxiliorum moralium, vel per causalitatem moralem, vel per actus indeliberatos, vel per delectationem victricem, et non sicut nos per præmotionem physicam.

Molinistæ has secundarias quæstiones confundunt cum capitali doctrina *de gratia per se efficaci,* ut inferant per hanc magnam doctrinam Deum auctorem peccati fieri. Hoc bene notat BILLUART, *De Deo,* loc. cit., qui sic concludit: « Verum semel agnoscant molinistæ gratiam ad opus salutis necessariam, non esse indifferentem et determinabilem a voluntate humana, sed e contra voluntatem per eam infallibiliter determinari, independenter a scientia media. Hoc, inquam, semel admittant, et, si libuerit, rejiciant prædeterminationem physicam, vel absolute, vel saltem ad materiale peccati. Dimicabimus ut philosophi, confœderabimur ut theologi, nec unquam ideo litem ipsis movebimus, sicut contigit in congregationibus de Auxiliis ».

Hoc præmotamen est omnino essentiale quando agitur de natura præmotionis.

Hic declaratis, videamus 1° quid est motio divina ex parte Dei, 2° quid est ex parte creaturæ.

1° *Motio divina ex parte Dei.* — Actio divina qua Deus influit in causas secundas est idem realiter ac divina essentia, et *est actio formaliter immanens et virtualiter transiens.*

Probatur quia non potest esse accidens in Deo; sic enim perficeretur (Iª, q. 3, a. 6). Deus est suum intelligere, suum velle, suum agere. Et actio ejus ad extra est formaliter immanens prout identificatur cum essentia divina; dicitur virtualiter transiens prout

ponit effectum ad extra. In Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia (Iª, q. 25, a. 1, ad 3um; *item Contra. Gent.,* II, 23, 31, 35). Sic non est in Deo novitas actionis, sed ad extra est solum novitas effectus.

E contra, actio formaliter transiens, ut calefactio, est accidens procedens ab agente et est terminative in passo. Sic actio divina ad extra habet quidquid perfectionis est in actione transitiva, sublatis imperfectionibus accidentis. (Cf. ZIGLIARA, *Summ. Philos.,* II, p. 486).

Unde actio Dei in actiones causarum secundarum non est *univoca* cum actione rerum creatarum: ideo dici potest *superactio,* sicut Deus dicitur superveritas, superbonitas. Ita bene Zigliara, *op. cit.,* III, p. 489. Et hoc ab omnibus theologis admittitur, quamvis non omnes eodem modo definiant analogiam. Et est impossibile in via scire quidditative *quid est in se actio divina,* sicut quid est essentia Dei. Cognoscitur *analogice* quoad id quod commune est in illa et in actione creata, et *negative* et *relative* quoad id quod proprium est in ea, scilicet actio non causata, actio suprema, fons omnium actionum creatarum, ipsum agere per se subsistens. Unde dicere possumus quod de motione Dei scimus potius *quid non est,* quam *quid est.* Propterea nequit proprie definiri.

Molinistæ autem « banesianismum », ut dicunt impugnant, ac si motio divina *univoce* conveniat cum motione creata (cf. Zigliara, *op. cit.,* II, p. 489).

2° *Motio divina ex parte creaturæ* (cf. *Dieu,* p. 480). Quæritur an ex parte creaturæ motio divina sit motio creata. Quod quidem aliqui theologi negant dicentes quod sufficit assistentia extrinseca Dei, et quasi per sympathiam creatura etiam libera vult id quod vult libertas divina. Ita Scotus. Alii dicunt quod sufficit causalitas moralis seu objectiva, prout Deus nos allicit delectatione cœlesti et victrici, vel multis auxiliis moralibus, vel suscitando actus indeliberatos qui disponunt ad electionem.

Sed respondent thomistæ quod sic non explicatur quod Deus obtineat *infallibiliter* bonum effectum a se volitum; nam nullum bonum infallibiliter allicit quoad exercitium voluntatem nisi Deus clare visus; et sæpe homines absque delectatione victrice volunt bonum etiam supernaturale, v.g. in ariditate spiritus, in nocte spiritus.

Ideo requiritur gratia movens quoad exercitium, scilicet gratia actualis, sive operans, sive cooperans, de qua agitur in Iª-IIæ, q. 111, a. 2. Hæc autem gratia actualis sic movens, non est ipse Deus, sed effectus Dei; nec est actus noster; nam sub influxu gratiæ operantis homo elicit primum velle salutare, et sub influxu gratiæ cooperantis sese movet ad electionem salutarem. Aliquid simile est etiam in ordine naturali.

Quod autem talis sit doctrina S. Thomæ constat ex pluribus locis:

In Iª-IIªᵉ, q. 110, a. 2 quæritur utrum gratia sit qualitas animæ; et de gratia actuali dicitur: « Ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur primo inquantum anima hominis *movetur* a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum, et hoc modo *ipse gratuitus effectus* in homine non est qualitas, sed *motus quidam animæ;* actus enim moventis in moto est motus ».

Hic autem motus animæ non est actio nostra, quia actio nostra non producitur immediate a solo Deo in nobis, sed *elicitur vitaliter a nobis,* etiam prima volitio.

Quid sit autem hic motus animæ antecedens actionem nostram a nobis elicitam? Dicit S. Thomas: « Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quodam incompletum, per modum quo colores sunt in ære et virtus artis in instrumento artificis... est *vis* qua causa secunda agit ad esse, ut instrumentum primæ causæ... quia non potuit conferri virtuti naturali ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse... ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina» (*De Potent.,* q. 3, a. 7, ad 7um. Cf. *Dieu,* p. 480).

Item: « Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causa... Nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio prævenimur » (*Contr. Gent.,* III, 150).

Pariter: « Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud quod potest in virtute primi agentis: nam *complementum virtutis agentis secundi* est ex agente primo » (*Ibid.,* III, 66).

ZIGLIARA, *op. cit.,* II, 497-498, optime hoc explicat afferendo textum S. Thomæ ex I Sent., dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1um, ex analogia actionis creatæ, et ex his quæ praerequiruntur ad actionem immanentem.

Etenim quoad actionem transeuntem creatam tria sunt consideranda: 1° *Motio-actio* (v.g. calefactio actio procedens ab igne).

2° *Motio-passio* (v.g. calefactio passio, seu calefieri ligni ex ignis calefactione activa).

3° *Operatio consequens* (v.g. lignum calefactum calefacit). Lignum autem non calefacit nisi calefiat et præcalefiat.

Item quædam prærequiruntur ad operationem immanentem v.g. ad sentire, ex parte causæ creatæ; et quidem:

1° *Motio-actio* (v.g. coloratum movet visum).

2° *Motio-passio* (v.g. visus movetur et in eo producitur, species impressa. Sic sentire est quoddam pati).

3° *Operatio consequens* scilicet visio elicita.

Nunc autem transeamus ad motionem divinam, per analogiam.

Sicut lignum non calefacit nisi præcalefiat, et sicut sensus non sentit nisi præaccipiat impressionem objecti, ita quælibet res mota non movet nisi *præmoveatur,* et quælibet causa secunda non operatur nisi præmoveatur a Deo. Unde pariter hæc tria distinguenda sunt:

1° *Motio-actio,* scilicet actio divina formaliter immanens et virtualiter transiens;

2° *Motio-passio,* scilicet voluntas movetur, fit de potentia volens actu eliciens volitionem, et sic constitutitur in actu primo ultimo (cf. ZIGLIARA, *op. cit.,* II, 499);

3° *Operatio elicita* voluntatis, quæ sub motione Dei elicit vitaliter et libere suam volitionem.

Motio divina, prout se tenet extra Deum, est in *motione-passione;* quæ quidem motio-passio, quidquid dicant adversarii, non est confundenda cum *operatione* a voluntate elicita; nam in motione-passione voluntas *movetur,* dum in operatione voluntas *operatur* ipsa, seu se habet active.

Plures adversarii thomismi qui recentissime, anno 1949-1950, scripserunt nondum intellexerunt hanc distinctionem, quæ tamen est manifestissime fundata.

Objiciunt adversarii: Tunc voluntas non est domina sui actus, quia actus iste producitur in ea a Deo, sine ipsa.

Respondetur: 1° Motio recepta a Deo dici potest motus animæ sed non est actio voluntatis, seu volitio. 2° Distinguo: Voluntas non est domnia *sui passivi* (scilicet educi de potentia) concedo; voluntas non est domina *sui activi* (scilicet suæ volitionis sub indifferentia judicii elicitæ), nego. Nempe non est in potestate nostra motio divina, sed nos sumus in potestate Dei.

Oportet igitur non confundere motionem passivam, seu passivum actualizationem voluntatis a Deo cum ipsa actione elicita a voluntate. Et bene notandum est quod Deus *adaptat,* attemperat motionem suam conditioni liberæ voluntatis nostræ; motio enim divina non determinatur a voluntate nostra, sed determinatur a Deo ut naturæ voluntatis conveniat (cf. ZIGLIARA, *ibid.,* p. 501). Deus non determinat immediate electionem nostram ac si voluntas nullo modo eam determinaret. Sed Deus infallibiliter movet voluntatem *ut sese determinet* in his circumstantiis ad bonum potius quam ad malum; vel permittit malum fieri propter fines altiores de quibus ipse solus judicat.

Dicit autem S. Thomas, *de Potent.,* q. 3, a. 7: « Deus est causa actionis cujuslibet creaturæ inquantum 1° dat virtutem agendi, 2° conservat eam, 3° applicat eam actioni, 4° ejus virtute omnis alia virtus agit (scil. quasi instrumentaliter ad producendum in suo effectu *esse* quod est effectus proprius Dei) ».

Quæritur: An præmotio praecedat operationem nostram, vel sit concursus mere simultaneus. Cf. ZIGLIARA, *Ibid.,* p. 498.

Respondetur: Præmotio divina operationem nostram præcedit non tempore, sed causalitate. Etenim *movere* et *moveri* sunt simul tempore, nam idem est quod est *a movente* et quod est *in moto.* Sed est prioritas causalitatis, ut patet; nam patiens non moveretur, si agens non moveret, et patiens non ageret nisi præmoveretur ad

agendum. Sic lignum non calefaceret nisi calefieret ad igne; et sensus non sentiret nisi moveretur ab objecto. Sed motio divina, quæ prius est *operans*, est postea *cooperans*. At etiam ut cooperans est prior causalitate actione nostra cui cooperatur (*De Verit.*, q. 27, a. 5, ad 1um).

S. Thomas dicit solum « *motio* », non dicit « *præmotio* », quia omnis motio est præmotio, prioritate causalitatis, ut dicitur in III *Contr. Gent.*, c. 150. Præmotio est tautologia quædam; ad quam tamen recurrimus ad melius distinguendam motionem divinam a concursu mere simultaneo Molinæ. Hic concursus est prævius relate ad suum effectum, sed nullo modo prævius relate ad productionem nostræ operationis, quia Deus et voluntas, iuxta Molinam, se habent ut *duo equi trahentes currum;* unus autem equus non movet alterum, sed ambo movent currum. Sed ita nullatenus explicatur quod voluntas transeat de potentia ad actum; et quia voluntas nostra non est suum velle, indiget præmoveri ut agat.

Ideoque erravit in terminologia P. Sertillanges, O. P. in suo opere *S. Thoma d'Aquin*, I, q. 265, dum dicit quod plures thomistæ videntur hoc verbo « præmotio physica » designare ipsam Dei actionem. Tunc secundum ipsum esset triplex heresis verbalis, scilicet *præ*, quia non est prioritas temporis, *motio* quia non est motio sed creatio, *physica*, quia non est physica sed metaphysica.

Ad hoc respondimus jam (*Dieu*, p. 482): *Præ* designat solum prioritatem naturæ; *motio* bene dicitur; est enim terminus S. Thomæ. Falsum est dicere quod est creatio, nam creatio est ex nihilo, et si actus nostri crearentur in nobis, nullo modo vitaliter essent a nobis: esset occasionalismus, quia revera solus Deus ageret. Denique *physica* dicitur non per oppositionem ad metaphysicam, sed ad moralem seu objectivam.

Dubium: *Utrum præmotio divina sit etiam prædeterminatio.* Cf. Zigliara, *op. cit.*, II, pp. 461, 504.

Bene notat Zigliara, ibid.: « Sunt nonnulli, qui præmotionem concedunt [1], sed horrent prædeterminationem. Verum hi trepidant timore ubi non est timor, et id unum ostendunt, nec præmotionis quam admittunt, nec prædeterminationis quam recusant, naturam habere perspectam ». Præmotio enim et prædeterminatio sunt idem: sed præmotio dicitur relate ad omnipotentiam moventem, et prædeterminatio relate ad divinam voluntatem, seu ad *decretum prædeterminans* non prioritate temporis, sed prioritate causalitatis, ab æterno. Intellectus divinus concipit, voluntas divina eligendo prædeterminat, omnipotentia præmovet. Cf. Zigliara, *Ibid.*, II, p. 461.

Unde præmotio est executio prædeterminationis.

[1] Sed concedunt solum præmotionem indifferentem et indeterminatam, quæ supponit theoriam molinianam « scientiæ mediæ »; sic contra eam remanent fere omnes objectiones formulatas a thomistis contra molinismum.

Vocabulum *prædeterminatio* non est inventio thomistarum, sed est apud S. Thomam, *Contr. Gent.*, III, c. 90, fine: « Damascenus sequens S. Gregorium Nyssenum dicit quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non *prædeterminat*, exponenda sunt, ut intelligantur ea quæ sunt in nobis *divinæ providentiae determinationi* non esse subjecta, *quasi ab ea necessitatem accipientia* » (Item Iª, q. 23, a. 1, ad 1um) Deus enim prædeterminavit in duratione æternitatis non solum futuras nostras actiones liberas præsertim meritorias, sed modum earum liberum; et æternitas præcedit tempus prioritate non temporis, sed causalitatis et ordinis. Cf. de Præmotione et prædeterminatione articulum quem scripsimus in *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Prémotion* et *Prédestination*, et librum nostrum: *La prédestination des saints et le grâce*, Paris, 1936.

De interpretatione media inter thomismum et molinismum

Hæc interpretatio fuit proposita a Card. Pecci, Satolli, Lorenzelli.

In molinismo gratia Dei non est efficax per virtutem propriam, sed dicitur efficax ab effectu, seu a consensu nostro præviso per « scientiam mediam » quæ est de futuris conditionalibus liberis, ante decretum divinum circa consensum nostrum.

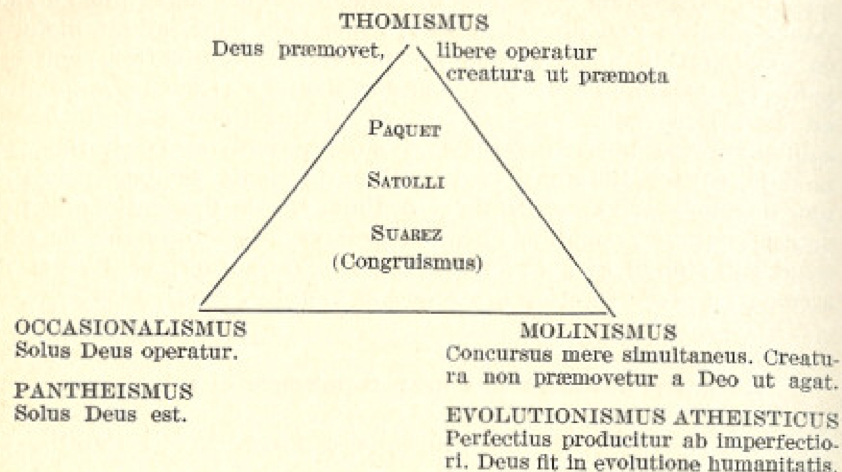
Congruismus Suarezii et Bellarmini de molinismo retinet scientiam mediam, sed distinguit *gratiam congruam* ab *incongrua*, prout congrua, quamvis non sit ex se infallibiliter efficax, consonat indoli et temperamento subjecti, sic in genere beneficii moralis superat gratiam incongruam.

Syncretismus denique propositus a Card. Pecci, Satolli, Lorenzelli et eorum discipulis, *vult* cum thomistis *rejicere scientiam mediam* et *admittere gratiam intrinsece efficacem*, sed *non præviam nequidem naturâ*. Hic syncretismus examinatur a Card. Zigliara, *op. cit.*, II, p. 501 et 543, et longius a P. Del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 468-521. Hunc syncretismum examinavi in tr. *De Gratia*, 1945, p. 363-374, et in libro *La prédestination des saints et la grâce*, Paris, 1936, p. 189-190, ubi exponitur dilemma: « *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu* ». Si Deus non est determinans ut dicunt Thomistæ, est *determinatus* in sua scientia a nostro consensu præviso; ideoque theologi qui nolunt admittere decreta prædeterminantia, debent, velint nolint, admittere « scientiam mediam » Molinæ, quamvis sub alio nomine eam proponant.

Nunc sufficit sequens synopsis, ut melius appareat locus thomismi per respectum ad alia systemata.

Hæc synopsis ostendit quod Thomismus est sicut culmen inter ac supra systemata ad invicem opposita, non solum inter ac supra errores gravissimos et hæreses ad invicem contrarias, sed inter ac supra opiniones liberas theologorum, et supra etiam eclectismum qui

vult invenire justum medium, sed in media altitudine remanet et ad culmen non pervenit.



Satolli rejicit scientiam mediam; et admittit gratiam esse intrinsece efficacem, sed non præviam, ne quidem naturâ.

Paquet sequitur eamdem viam, sed magis accedit ad verum thomismum.

Respondetur: 1° Immerito isti volunt hanc doctrinam inveniri apud Cajetanum (cf. ZIGLIARA, *op. cit.*, II, pp. 501, 543; DEL PRADO, *De Gratia et Lib. arbitr.*, III, 476).[1]

2° S. Thomas non dicit *præmotio*, quia omnis motio est præmotio.

3° Ipsa gratia *cooperans* habet *prioritatem* causalitatis relate ad actionem nostram (cf. *Dieu*, p. 482, in nota).

4° Hic syncretismus ducit, velint nolint, ad scientiam mediam.

Dicunt ipsi quod absque decreto prædeterminante Deus potest cognoscere *futuribilia libera*.

Sed respondetur quod Deus absque decreto prædeterminante posset cognoscere *possibilia* contradictorie opposita, v.g. quod Petrus

[1] Cajetanus dicit in Iam, q. 14, a. 13, n. 17: « Ideæ divinæ repraesentant existentias rerum et conjunctiones contingentes *supposita libera determinatione divinæ voluntatis ad alteram partem contradictionis* ». Cf. etiam Cajetanum in Iam, q. 19, a. 8; q. 20, a. 3 et 4; q. 23, a. 4; q. 105, a. 4 et 5.

Objicitur quod Cajetanus dicit in Iam, q. 19, a. 8, n. 14: « Non oportet cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari; sed sufficit et exigitur eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi ».

Respondetur cum ZIGLIARA, *op. cit.*, t. II, p. 547, Cajetanus negat solum prioritatem durationis (non vero prioritatem naturæ et causalitatis); sufficit legere contextum, speciatim paragraphum sequentem n. 15.

in his circumstantiis peccaret aut non peccaret, non potest tamen cognoscere *quodnam horum duorum eveniret*. *Futuribile* est plus quam simplex *possibile*, exprimit *quodnam* ex duobus possibilibus contradictorie oppositis *eveniret* in talibus circumstantiis.

Animadversio finalis: Semper retinenda sunt verba S. Augustini citata a Concilio Tridentino: « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* » (DENZING., 804).

Sic exprimitur voluntas salvifica universalis ab Augustino.

Et manifestum est quod nullum peccatum evenit *ex insufficientia auxilii divini*. Hoc enim supponeret negligentiam divinam, quæ esset contradictio in terminis et negatio Providentiæ divinæ ac ipsius Dei.

Sed remanet ex altera parte quod nullus esset alio melior si non plus accepisset a Deo: « *Quid habes quod non accepisti?* » (I *Cor.*, IV, 7). Ideo remanet certe mysterium: quomodo intime conciliantur infinita justitia, infinita misericordia et suprema libertas. Hæc intime conciliari nequeunt nisi in eminentia Deitatis, seu vitæ intimæ Dei, quæ non potest videri nisi in patria.

DE ALIIS ACTIBUS ELICITIS A VOLUNTATE CIRCA FINEM

QUÆSTIONIS XI-XII.

DE INTENTIONE ET FRUITIONE

Breviter colligenda est, quoad hoc, doctrina S. Thomæ: quæ revera difficultatem non præbet. Est enim quasi corollarium principiorum jam statutorum.

Unde impræsentiarum indicantur solummodo, quoad hos diversos actus voluntatis, principaliora notanda. Agitur de fruitione, de intentione, de electione et de consilio a quo dirigitur electio, de consensu, de usu, nec non de actibus imperatis a voluntate.

QUÆSTIO XI. DE FRUITIONE

S. Thomas tractat de Fruitione antequam de Intentione, quamvis chronologice intentio præcedat fruitionem.

Ratio est quia fruitio est de fine simpliciter; intentio autem de fine relate ad media. Sic Deus fruitur seipso, sed non intendit seipsum.

Nomen fruitionis venit a fructum sensibili et delectabili, qui est quid optimum in arbore.

Fruitio est essentialiter *delectatio* de fine consecuto. Hæc delectatio præsupponit possessionem finis per facultatem apprehensivam, sicut etiam amorem finis. Unde definitur fruitio: *Jucunda quies amantis in re possessa.*

Fruitio pertinet ad facultatem appetitivam, cujus objectum est finis, et quæ tendit in finem aut delectatur in illo.

Fruitio est jam in appetitu sensitivo. Sic animal fruitur cibo, sed imperfecte, sicut imperfecta est ejus cognitio.

Fruitio completa est solum de fine ultimo; incompleta vero est etiam de fine intermedio, v.g. de medicina sapida.

De fine autem ultimo duplex habetur fruitio: fruitio imperfecta ultimi finis habiti in intentione tantum, in spe; et fruitio perfecta ultimi finis realiter possessi.

QUÆSTIO XII. DE INTENTIONE

Cf. apud Alvarez in Iam-IIae conclusiones articulorum hujus quæstionis.

ART. I, II, III. — QUID SIT INTENTIO ET DE EJUS OBJECTO.

Intentio est *desiderium efficax finis per media assequendi.* Sic distinguitur a simplici volitione, quæ est nuda complacentia boni sine ordine ad media. Sic volo inefficaciter pluviam; eam non intendo. Ita naturale desiderium visionis beatificæ est aliquod velle, sed non intentio efficax.

Intentio est actus voluntatis moventis alias vires animæ in finem. Et est sive circa finem ultimum, sive circa finem intermedium.

Intentio recta dicitur *oculus animæ*, iuxta illud Christi: « *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit* » (MATTH., VI, 22). Dicitur autem oculus animæ, quia præsupponit rectam cognitionem finis ultimi; et secundum intentionem rectam opera nostra apparent lucida ante Deum, secundum intentionem malam apparent tenebrosa. Et manifestum est quod intentio non solum est finis ultimi, sed etiam finium intermediorum subordinatorum.

Dubium habetur circa id quod dicit S. Thomas in corpore articuli 3i in 2a Conclusione: « Si autem accipiantur *duo ad invicem non ordinata*, sic etiam simul homo potest plura intendere ».

Primo aspectu videtur quod si revera ita est, ut verba textus dicunt, homo posset duos fines ultimos simul intendere, contra id quod dictum est. Sic etiam voluntas produceret simul duos actus diversos non subordinatos, quod videtur impossibile, sicut pro intellectu.

Respondet Alvarez cum Koellin, Ferrariensi, Petro a Bergamo: Voluntas potest simul plura intendere *non subordinata*, quatenus scilicet *conveniunt in aliquo uno*, quod est primo et per se volitum. V.g. voluntas intendit *simul* illos duos fines linguæ, scilicet *loquelam* et *gustum*, quia hoc organum valet ad duo.

Item, ut dicitur in fine corporis præsentis articuli, voluntas præeligit aliquod medium alteri « quia valet ad plura ».

Brevius: Aliqua duo ad invicem non subordinata possunt esse coordinata ad unum finem, sicut diversi sensus ad cognitionem sensibilem perfectam; vel saltem possunt convenire aliqualiter in aliquo uno.

ART. IV. — UTRUM INTENTIO FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE EJUS QUOD EST AD FINEM.

Responsio est: Si volumus medium propter finem, tunc est idem actus, scilicet electio. Si vero seorsum volumus finem et media abso-

lute, tunc sunt duo actus, scilicet intentio finis et electio mediorum. Cf. Alvarez.

In art. V dicitur quod bruta intendunt materialiter finem, executive tendendo in rem quæ est finis, non vero sub ratione finis. Intentio convenit animalibus, non formaliter, sed executive.

Sic sunt tres actus eliciti a voluntate circa finem, scilicet volitio, intentio et fruitio.

Corollarium: Ut habeatur electio recta et efficax, et a fortiori imperium rectum et efficax circa media, prærequiritur intentio recta et efficax circa finem. Unde prudentia quæ debet pervenire ad imperium rectum et efficax præsupponit appetitum rectum, seu intentionem rectam et efficacem.

QUÆSTIO XIII.

DE ELECTIONE

Quinam sunt actus voluntatis et intellectus circa media ad finem? Posita efficaci intentione finis, hi actus sunt:

1° *Consilium*, seu consultatio de mediis congruis ad finem obtinendum;

2° *Consensus* (qui ad consilium sequitur in voluntate), his mediis saltem in globo acceptatis;

3° *Judicium discretivum* in intellectu, quo discernitur medium magis aptum;

4° *Electio* voluntatis hoc medium acceptantis.

Si occurrit unicum medium, tunc consilium non distinguitur a judicio practico, nec consensus ab electione.

Circa Electionem quædam sunt notanda: Electio est *acceptatio discretiva unius medii præ alio,* ad finem consequendum. Substantialiter est actus voluntatis, præsupponens judicium a quo dirigitur sicut a forma extrinseca. Est autem substantialiter actus voluntatis, quia objectum electionis est bonum ordinabile ad finem; sola autem voluntas versatur circa bonum.

Electio versatur proprie circa media, de quibus fit deliberatio. Sic medicus non deliberat de sanitate reddenda ægroto, sed de mediis ad sanitatem obtinendam. Potest tamen homo deliberare de seipso, seu de ordinatione suæ vitæ ad finem ultimum. Ad rem S. Thomas: « Cum homo usum rationis habere incipit, primum quod tunc occurrit cogitandum est *deliberare de seipso,* seu... ordinare seipsum ad debitum finem » (Iª-IIæ, q. 89, a. 6). Tunc objectum deliberationis et electionis non est proprie finem ultimum debitum, sed ordinatio vitæ nostræ ad hunc finem. Insuper eligi potest virtus potius quam vitium, in ordine ad beatitudinem in communi, cf. q. 13, a. 3, ad 2um.

Electio non convenit brutis: nam appetitus eorum et instinctus determinantur ad unum.

Electio est solum de iis quæ possunt fieri a nobis, aut saltem a nobis designari, sicut cum eligimus superiorem communitatis. Et ideo electio non est de impossibilibus.

Non immoramur nunc in hac quæstione de electione libera, quia jam supra tractavimus de difficultatibus ad eam pertinentibus agendo q. X de libero arbitrio contra diversas species determinismi, cf. q. X, aa. 1, 2, 3, 4. Cf. supra præsertim p. 251-253.

QUÆSTIO XIV.

DE CONSILIO

In hac quæstione agitur et de consilio et de ultimo judicio practico a quo dirigitur electio.

Divisio hujus quæstionis est omnino similis divisioni præcedentis quaestionis.

ART. I. — UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO.

Conclusio: *Consilium est inquisitio rationis de rebus eligendis.*

Probatur: Hæc inquisitio necessaria est quia in rebus incertis (quales sunt singularia agenda hic et nunc, secundum variationem circumstantiarum), ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente, quæ vocatur consilium.

Ad 1um: Bene explicatur mutua relatio inter electionem et judicium a quo dirigitur electio.

Ad 3um: Etiamsi certum est quod virginitas in se sit melior matrimonio, non ita est certum quod sit melior pro me hic et nunc. Ideo de hoc potest esse inquisitio practica.

Dubium: Utrum consilium includat intrinsece judicium. Cf. Alvarez.

Difficultas est, nam S. Thomas docet, Iª-IIªᵉ, q. 56, a. 6 et IIª-IIªᵉ, q. 51, aa. 1 et 2, quod juxta Aristotelem *eubulia* est virtus bene consiliativa quæ distinguitur a *sinesi* quæ ponitur ad bene judicandum in practicis.

Respondent tamen Cajetanus, Medina et Alvarez quod consilium humanum includit inquisitionem et judicium; consilium vero divinum est judicium absque inquisitione. Ita consilium angelicum et consilium animæ Christi, ut dicitur in articulo ad 2um, et Iª, q. 22, a. 1, ad 1um; IIIª, q. 11, a. 3, ad 1um.

Hoc probatur ratione a Cajetano. Nam secundum modum communem loquendi, nisi accedat judicium de re elegibili, non dicitur absolutum consilium, licet inchoetur. Sic consilium est syllogismus practicus ad conclusionem perveniens, et judicium practicum est conclusio hujus syllogismi.

Si vero plura occurrunt media apta ad talem finem, possunt in globo approbari in fine consilii antequam fiat ultimum judicium

practicum determinans quodnam ex his mediis aptis sit melius. Et tunc sunt duo actus. Imo qualitates consilii sic considerati sunt distinctæ a qualitatibus ultimi judicii; nam in consilio convenit examinare multa media valde diversa, apta tamen ad finem. Unde ad bonum consilium instituendum, plures homines consulendi sunt. V.g. in consilio regni debet esse magna diversitas in competentia ministrorum, ut omnes aspectus rei judicandæ considerentur et ut cognoscantur motiva quæ sunt pro vel contra. Sed postea oportet ex hac multitudine ad unitatem ultimi judicii practici pervenire. Ideo ad consilium convenit senatus seu aristocratia, et etiam repræsentatio populi: v.g. repræsentantes agriculturæ, commercii, artium etc.; dum ad ultimum judicium convenit unitatem, quæ præsertim habetur in monarchia (cf. quod hoc S. Thomam, *de Regimine Principum*, et Iª, q. 103, a. 3, de regimine optimo; item de regimine composito ex monarchia, aristocratia et repræsentatione populi, in Iª-IIªᵉ, q. 105, a. 1).

Dubium alterum: Utrum ad omnem electionem deliberatam requiratur determinatum judicium practicum.

Respondetur affirmative (cf. Iª-IIªᵉ, q. 9, a. 1, ad 2um). Non sufficit simplex apprehensio boni: requiritur judicium affirmativum: *Hoc est eligendum*, vel: *Hoc est fugiendum*. Alioquin electio careret directione.

Imo Alvarez, in suo Commentario, dicit quod omnibus actibus deliberatis necessarium est imperium. Etiam ad actum fidei prærequiruntur hæc judicia: 1° Hoc est credibile; 2° Hoc est ab hominibus credendum; 3° Hoc est hic et nunc mihi credendum; 4° Crede; et denique dicitur « credo », cf. IIª-IIªᵉ, q. 1, a. 4, ad 2um: « Nullus credit mysteria fidei, nisi videat ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi ».

Item Iª-IIªᵉ, q. 17, a. 5, S. Thomas docet quod omnes actus voluntarii, qui sunt in potestate nostra, subjacent imperio rationis.

Objectio: Sed tunc datur processus in infinitum.

Respondetur negative. Nam ut dicit S. Thomas infra, q. 17, a. 5, ad 3um, « deveniendum est tandem ad primum actum voluntatis, qui ex imperio rationis non dependeat, sed ex instinctu naturæ, aut superioris, scilicet Dei inspirantis ».

Art. II. — **Conclusio:** *Consilium sicut electio non est de fine, sed solum de mediis.* Nam finis in practicis se habet sicut principium in speculativis, et non sicut conclusio. Consilium autem est syllogismus practicus; ergo versatur circa media, non autem circa finem, nisi habeat rationem medii in comparatione ulterioris finis.

In art. III. — **Conclusio:** *Consilium est solum de his quæ a nobis propter finem aguntur.* Nam inquisito consilii proprie pertinet ad contingentia singularia a nobis agenda. Unde de necessariis et universalibus non est consilium.

In art. IV. — **Conclusio:** *Consilium non est de omnibus, quæ a nobis aguntur, sed de rebus alicujus momenti* et de illis quæ non sunt determinata quomodo fieri debeant. Nam scriptor non consiliatur quomodo debeat litteras trahere. Quoad res minoris momenti valet adagium: *Parum pro nihilo reputatur.* Sic quædam inordinatio circa res minimas de quibus non requiritur deliberatio non semper est peccatum veniale, sed potest esse solum imperfectio.

In art. V. — **Conclusio:** *Consilium procedit ordine resolutorio seu analytico.*

Probatur: Ordo resolutorius est cum incipimus ab aliquo quod est prius in cognitione et posterius in esse. Atqui principium in inquisitione consilii est finis, qui est prior in intentione et posterior in esse. Ergo in consilio est ordo resolutorius.

Hic ordo deliberationis est *descendens* a fine intento ad infimum medium, *dum ordo executionis* sub directione imperii *est inversus;* ascendit nempe ab infimo medio ad finem, qui est posterior in executione. Sic in ordine executionis, primum est vivere, etiam materialiter, deinde philosophari. Sed in ordine intentionis contemplatio philosophica et a fortiori contemplatio christiana altior est quam vita materialis, seu œconomica. Ita in respons. ad 1um.

Unde potestas executiva debet imprimis adhibere media inferiora ut pax civitatis non perturbetur a malis, eos coercendo.

Art. VI. — **Conclusio:** *Consilium in actu non potest in infinitum procedere.* Hoc enim est impossibile. Sed incipit a certis principiis rationis practicæ et terminatur ad conclusionem practicam seu ad ultimum judicium practicum.

Scrupulosi vellent procedere in infinitum, dicendo quod forte actio bona facta est propter superbiam, et quod forte hæec ipsa reflexio facta est propter falsam humilitatem, et sic semper quod est ridiculum.

Dubium: Utrum licitum sit consulere minus malum ad majus vitandum.

Respondetur: Circa hoc dantur duæ opiniones extremæ, ut exponit Medina.

Affirmant quidam ex hoc quod minus malum in comparatione ad majus inducit rationem boni, scilicet retrahere hominem a malo majori.

Negant alii, et afferunt sequentes rationes: 1° Minus malum, etiamsi cum majori malo conferatur, vere retinet rationem mali. Nam talis collatio nihil aufert de malitia objecti. Sed nemo potest alteri consulere malum; ergo nec minus malum. Ideoque tolerari potest, non vero eligi, nec consuli.

Ratio ista videtur apodictica si agatur de minori malo quod est *intrinsece malum,* nam S. Thomas, Ia-IIae, q. 110, a. 3, ad 4um, ad probandum quod mendacium est semper peccatum et quod non possumus licite mentiri v.g. ad homicidium vitandum, ait mendacium

esse intrinsece malum, et subjungit « non licet aliqua illicita inordinatione uti ad impedienda nocumenta et defectus aliorum. Et ideo non licet mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter » sed non contra eam loqui. Si autem homo justus est generaliter docilis Spiritui Sancto in ordinariis rebus, tunc in tali casu illuminatur per donum consilii ad dicendum id quod dicendum est.

Unde minus malum *physicum* consulendum est ad majus malum vitandum; non vero minus malum *morale,* saltem si est intrinsece malum. Sic cranotomia non est licita etiamsi per eam salvaretur vita matris numerosæ familiæ.

2° Consulens minus malum est *causa moralis* illius. Ergo ut consulens peccat.

3° Sit casus quod Petrus firmo animo statuit occidere regem; tunc non est licitum, ad vitandum hoc malum, consulere Petro quod occidat alium hominem, v.g. domesticum regis. Hoc autem Petro consulere est minus malum, quod consequenter non licet consulere.

De hac materia solet etiam disputari in materia de usura, IIa-IIae, q. 78.

Tertia opinio est affirmativa, sed cum pluribus limitationibus. Medina, Alvarez e alii hanc tenent ut probabiliorem. Imo tenet Alvarez hanc esse sententiam communiorem inter thomistas. Pro ista opinione hæ assignantur rationes:

1° Aristoteles, *V Ethic.,* cc. 1 et 3, docet quod minus malum in comparatione ad majus malum induit rationem boni, dummodo utrumque malum vitari non possit et quamdiu vitari non possit. Ita S. Gregorius, lib. 2 *de Moral.,* c. 18, quia retrahere aliquem a majori malo habet rationem boni. (Aliæ rationes videantur apud Medina).

Aliæ sunt etiam conditiones addendæ, scilicet 2° Dummodo agatur de minori malo non intrinsece malo. Sic non licet in electionibus civilibus et politicis approbare programma intrinsece malum ad vitandum peius.

3° Dummodo agatur de duobus malis, quæ inferuntur eidem personæ. Sic apud *Jerem,* XLI, legimus quod decem viri ita fecerunt cum Ismaele, cui consulerunt ut acciperet ab eis thesaurum, ne eos occideret. (Quoad hunc casum alii auctores dicerent quod ibi agebatur de malo physico). Item Moyses consulit repudium ad vitandam mortem respectu ejusdem personæ.

Non vero agitur de malis quæ inferuntur personis diversis, ut Augustinus ait quod Loth peccavit consulendo viris Sodomæ quod abuterentur filiabus suis ad vitandum peccatum sodomiæ.

Item communiter admittitur in jure quod nemo potest in detrimentum alterius consilium suum mutare.

Saltem non possumus in grave detrimentum alterius consilium dare. Sed cum parvo detrimento tertiæ personæ potest quis consulere minus malum, saltem physicum, aut morale, sed non intrinsece malum, ut majus vitetur.

Unde in applicatione electionis minus mali requiritur magna prudentia, ne fiat positiva declinatio ad malum; et prompte agendum est ut mutetur situatio v.g. situatio politica, ut homo amplius non sit in ista occasione, scilicet quod malum vitare non possit: v.g. promovendus est bonus candidatus, ad non dandum suffragium candidato minus malo.

QUÆSTIO XV.

DE CONSENSU

Conclusiones S. Thomæ sunt sequentes:

Art. I. — Consensus est actus appetitivæ virtutis.

Art. II. — Consensus proprie loquendo non est in animalibus brutis.

Art. III. — Consensus proprie loquendo non est de fine, sed de mediis ad finem. Sic differt ab intentione finis.

Art. IV. — Consensus *in actum* pertinet ad rationem superiorem (Quad rationem superiorem cf. Iª, q. 79, a. 9: Ratio superior intendit æternis inspiciendis).

Ratio conclusionis est quia consensus *in actum* est finalis sententia de agendis. Finalis vero sententia semper pertinet ad rationem superiorem; nam quamdiu restat judicandum quod proponitur, nondum finalis sententia datur. Unde consensus in actum ad rationem superiorem spectat, secundum quod in ratione voluntas etiam includitur.

Ideo infra, q. 74, a. 7, ostenditur quod consensus in mortale peccatum semper pertinet ad rationem superiorem, saltem indirecte seu negative et imputative: nam ad judicem superiorem pertinet revocare sententiam inferioris si injusta est, alioquin in judicem superiorem reducenda est.

Sic peccatum mortale est semper aversio a fine ultimo, quem considerat aut saltem considerare debet ratio superior.

Hæc longius exponuntur in tractatu de peccatis, q. 74, a. 7.

QUÆSTIO XVI.

DE USU

Usus est applicatio alicujus rei ad aliquam operationem. Distinguitur usus activus, pertinens ad voluntatem utentem, et usus passivus, pertinens ad facultates executivas. Hic agitur de usu activo.

Art. I. — *Usus activus proprie pertinet ad voluntatem*, quia proprium hujus facultatis est applicare, seu movere alias potentias ad operationes suas. Ut notat Billuart, usus activus est actio formaliter immanens et virtualiter transiens.

Art. II. — *Usus proprie ad bruta non pertinet*, quia bruta non cognoscunt rationem finis, nec utilitatis.

Art. III. — *Usus versatur circa media utilia ad finem.* Non utimur fine, sed fruimur ipso. Præsertim ultimus finis est *inutilis*, in hoc sensu quod est supra, non infra utilitatem. Ita Aristoteles dicit quod metaphysica est inutilis, scilicet est supra utilitatem, et propter seipsam quæritur. Sic metaphysica differt ab artibus, præsertim mechanicis. Sed scientia superior *utitur* scientia inferiori, ut metaphysica utitur logica. Pariter Theologia utitur scientia, quæ est sibi inferior. Superior utitur inferiore; dum inferior non proprie utitur superiore.

Art. IV. — *Usus realiter distinguitur ab electione* et eam sequitur. Ratio est quia electio pertinet ad ordinem *secundæ intentionis*, seu deliberationis et usus activus ad ordinem *executionis*. In electione voluntas habet finem *affective* tantum, in usu activo tendit ad finem actu, ut habeat ipsum *realiter*.

Imo electio versatur circa medium ut est futurum, dum usus versatur circa idem medium ut est præsens: et usus debet hic et nunc superare novas difficultates ipsius executionis. Multi enim faciliter eligunt, at in executione deficiunt.

Insuper in electione et usu ordo mediorum subordinatorum est inversus. Nam eligimus primo media altiora, propinquiora fini obtinendi, ut ad media inferiora descendamus. V.g. volo sanari, eligo vocare medicum, eligo appellare servum ut medicum vocet etc.

In ordine executionis, e contra, primo appello servum. Sic dicunt thomistæ quod Deus primo prædestinat ad gloriam et in ordine executionis gloria venit ultima.

In q. 16, a. 4, ad 3um notatur quod « quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, *in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, electio et usus:* ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores ».

Item in corpore articuli, in fine: « Voluntas utitur ratione » in deliberatione, et ita hic usus præcedit electionem. Sic in fine deliberationis voluntas *libere utitur ratione* ad dirigendam electionem, et hoc modo ultimum judicium est liberum, prout actus voluntatis reflectuntur supra seipsos. Et hoc absque processu in infinitum, quia in fine standum est in intellectu, ut dicit S. Thomas, Iª, q. 82, a. 4, ad 3um, prout primum dictamen est a Deo specialiter inspirante.

Cajetanus in commentario hujus articuli dat divisionem *duodecim actuum*, quæ fere convenit cum divisione nunc communiter admissa. At ipse non satis notat quod ante quemlibet actum voluntatis est correlativus actus intellectus. Sic debuisset notare judicium de assequibilitate finis ante intentionem, et item ultimum judicium practico-practicum ante electionem; sicut etiam, ante fruitionem, perfectam possessionem finis per visionem. Nec computanda est fruitio imperfecta ut specialis actus; reducitur enim ad perfectam.

Insuper Cajetanus notat, secundum responsionem S. Thomæ ad 3um, ordinem actuum secundum reflexionem, et recte dicit in fine quod uti executivis potentiis est posterius electione, dum uti, ut est activa libera applicatio ipsius voluntatis et intellectus deliberantis, antecedit consensum et electionem.

QUÆSTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE

Primo agitur de ipso imperio: non tamen de imperio politico, (saltem directe) quo rex vel superior imperat suis subditis, sed de imperio monastico seu personali, quo homo sibi ipsi et suis potentiis imperat. Dicitur hodie: de gubernio suiipsius, seu de suiipsius dominio.

Hæc quæstio est completa et perfecte ordinata; nam primo consideratur imperium in se, utrum sit actus rationis an voluntatis; postea relate ad actum imperatum in communi, cum sit unum moraliter cum illo; deinde relate ad actus imperatos in speciali, scilicet utrum actus voluntatis imperetur; utrum imperentur actus rationis, actus appetitus sensitivi, actus animæ vegetabilis et actus exteriorum membrorum.

ART. I. — UTRUM IMPERIUM SIT ACTUS RATIONIS AN VOLUNTATIS.

Quidam theologi, ut Suarez et Vasquez, dicunt quod imperium non est actus specialis; nam, iuxta eos sufficit judicium præcedens, dirigens electionem, prout continuatur ad dirigendam actionem.

E contra, pro S. Thoma, thomistis et pluribus aliis, imperium est actus specialis et proprie ad intellectum pertinens, præsupponens tamen actum voluntatis.

Probatur in articulo, in quo sunt tres partes:

1ª *Pars:* Actus voluntatis et actus rationis supra se invicem possunt ferri, virtute axiomatis: *Causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.*

2ª *Pars:* sic probat quod imperium est actus rationis: *Ordinare* per modum cujusdam intimationis est rationis. Atqui imperium ordinat aliquid per modum cujusdam intimationis. Ergo imperium est actus rationis.

Imperium differt a judicio practico indicativo sicut propositio ista: « *hoc faciendum est, v.g. cras* » differt ab alia: « *fac hoc, hic et nunc* ».

3ª *Pars:* probat quod imperium præsupponit actum voluntatis: *Primum movens* in viribus animæ *ad exercitium* est voluntas.

Atqui imperium intimando movet etiam ad executionem, saltem secundario et participative. Ergo imperium hoc habet ex præsupposito actu voluntatis.

Objicit Suarez: Non apparet quod requiratur alius actus intellectus, distinctus a judicio practico.

Respondetur: Cum nihil volitum nisi præcognitum, specialis actus voluntatis requirit specialem actum intellectus a quo dirigitur. Atqui *usus activus,* ut dictum est, est specialis actus voluntatis distinctus ab electione. Ergo pariter requiritur specialis actus intellectus, distinctus a judicio practico. Et hic actus est imperium ordinans et intimans executionem mediorum jam electorum.

Sic imperium est substantialiter actus rationis dirigentis, præsupposito actu voluntatis, scilicet præsupposita electione vi cujus ratio executionem intimat.

Ut notat Cajetanus, imperare tria dicit, scilicet *ordinare, intimare, movere.*

1° *Ordinare* executionem hic et nunc mediorum ad finem; non tamen secundum eumdem ordinem ac in electione, *sed secundum ordinem inversum,* scilicet incipiendo a medio infimo et ascendendo ad media altiora et ad finem obtinendum. Ordinare autem est proprium rationis.

2° *Intimare* executionem, dicendo non modo indicativo: *hoc est faciendum,* quod jam dictum est in judicio practico, sed dicendo modo imperativo: *fac hoc.* Intimare autem seu denuntiare est manifestare, quod etiam pertinet ad intellectum, sicut ordinare. Ita lex est formaliter aliquid rationis (cf. Iª-IIªᵉ, q. 90, a. 1).

3° *Movere* ad executionem. Hoc convenit secundario et participative ad intellectum ex præcedente actu voluntatis, quia virtus prioris actus, scilicet electionis, remanet in actu sequenti.

Ergo imperium est actus specialis, scilicet actus rationis, præsupposito actu voluntatis vi cujus movet ad exercitium actus.

Item S. Thomas, IIª-IIªᵉ, q. 83, a. 1, dicit quod *oratio* est proprie actus intellectus, et quasi imperium inferioris ad superiorem ordinatum.

Corollarium: Ordo executionis distinguitur omnino ab ordine electionis seu secundæ intentionis, quia usus activus distinguitur ab electione. Sic incipit novus ordo. Hoc est quod Suarez non satis animadvertit. Hujus ratio est quia in ordine executionis sunt novæ difficultates vincendæ. Hæ autem novae difficultates requirunt non solum novum conatum voluntatis, sed novam ordinationem et intimationem intellectus. *Multi enim bene judicant* de eligendis, qui agendo *male præcipiunt* et in executione deficiunt, quia instante executione surgunt novæ difficultates, tædia, labores, impedimenta ex parte potentiarum executivarum, ex parte circumstantiarum, quæ plerumque non omnia potuerunt antea prævideri; et si fuerunt prævisa, nondum movebant sicut cum sunt præsentia.

Hæc autem executio non debet fieri sicut in brutis impetu naturæ, sed rationabiliter. Ergo requiritur novus actus rationis, dirigens totam executionem, et realiter distinctus a judicio practico, fere sicut existentia distinguitur ab essentia.

Imperium « *fac hoc* », hic et nunc, tali modo et ordine, respicit *media ut præsentia et prius electa*, dum judicium « *hoc est faciendum* » respiciebat eadem media ut future exequibilia.

Confirmatur: Insuper non sufficit quod princeps aut superior practice judicet aliquid esse faciendum. Requiritur ut postea imperet. Item in vita personali, quia nihil volitum nisi præcognitum. Imperium est quoddam judicium intimans.

1ª Objectio: Non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Atqui ad directionem executionis sufficit judicium practicum continuatum. Ergo non requiritur imperium ut actus specialis intellectus.

Respondetur: Distinguo minorem: Ad directionem executionis sufficit judicium practicum continuatum, *si non esset nova formalitas et difficultas*, concedo; secus, nego.

Pariter distinguitur consequens, et negatur consequentia.

2ª Objectio: Atqui non est nova formalitas et difficultas. Ergo remanet vis objectionis. Etenim jam judicium pratico-practicum ut distinguitur a speculativo-pratico consideravit *medium hic et nunc*. Atqui hæc consideratio, juxta præcedentem responsionem, pertinet ad imperium. Ergo imperium non est novus actus intellectus.

Respondetur: Distinguo majorem: Jam judicium practico-practicum... consideravit medium hic et nunc *eligibile*, concedo; ... medium hic et nunc *exequendum*, nego. Distinguo minorem: Hæc consideratio, *ut est de medio hic et nunc exequendo*, pertinet *ad imperium*, concedo; *pertinet ad judicium practico-practicum*, nego.

3ª Objectio: Atqui nec ad executionem sic acceptam requiritur imperium ut specialis actus intellectus. Ergo stat difficultas. Et probatur: Movere ad executionem, pertinet ad voluntatem. Atqui imperare est movere ad executionem. Ergo imperare est actus voluntatis, scilicet usus activus.

Respondetur: Distinguo majorem: *Movere proprie* ad executionem, pertinet ad voluntatem, concedo; *movere secundario et participative*, pertinet ad voluntatem, nego. Contradistinguo minorem: Imperare est movere *proprie* ad executionem, nego; est movere *secundario* et *participative*, concedo.

4ª Objectio: Decretum est idem ac imperium. Atqui decretum pertinet ad voluntatem. Sic ipsi thomistæ loquuntur de decretis voluntatis divinæ. Ergo imperium pertinet ad voluntatem.

Respondetur: Distinguo majorem: Decretum *proprie dictum*, concedo; decretum *late dictum*, nego. Contradistinguo minorem: Decretum *proprie dictum* pertinet ad voluntatem, nego; decretum *late dictum* pertinet ad voluntatem, propter intimam relationem horum actuum inter se, concedo. Nego consequens et consequentiam.

Decretum enim late dictum est idem ac electio voluntatis, et sic antecedit executionem. Cf. Iam, q. 22, a. 1 Quid sit providentia (est imperium efficax), pariter Iª, q. 23, a. 1 Quid sit prædestinatio, cf. Thomistas circa hos articulos.

5ª Objectio: Sed ipse S. Thomas scripsit initio quæstionis XVII: « Considerandum est de actibus *imperatis a voluntate* ». Ergo videtur quod etiam secundum S. Thomam imperium sit actus voluntatis.

Respondetur: Voluntas imperat in sensu lato, scilicet movendo. Insuper imperium stricte sumptum pertinet ad voluntatem non substantialiter, sed causaliter et originative, quia a voluntate participat vim movendi. Ita lex est aliquid rationis ordinantis et intimantis, et est signum voluntatis superioris. Dominium ut intimans et dirigens pertinet ad intellectum; dominium autem ut movens pertinet ad voluntatem.

6ª Objectio: Caritas imperat aliis virtutibus. Atqui caritas est in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

Respondetur: Caritas imperat in sensu lato, idest movet, sicut movet voluntas. Non autem intimat proprie, intimando et ordinando, nisi mediante actu intellectus, scilicet mediante actu fidei vel prudentiæ infusæ. Si vero caritas mediante fide imperat actum fidei, hoc est quia intellectus reflectitur supra actuum suum, sicut voluntas movet seipsam. Insuper intellectus movet specificative voluntatem, et ab ea movetur quoad exercitium.

Art. II. — Imperium non pertinet ad animalia bruta, quia solius rationis est ordinare.

Art. III. — Imperium igitur præcedit usum, quem dirigit. Sed actus rationis et voluntatis supra seipsos reflectuntur (ad 3um).

Art. IV. — *Imperium et actus imperatus constituunt unum actum humanum seu moralem*. Sic *duo actus physici* faciunt *unum actum moralem*, quia se habent ad invicem sicut materia et forma, sicut anima et corpus in homine.

Sic explicatur unitas corporis Christi mystici, juxta illud Apostoli: « *Vivo ego, jam non ego. Vivit vero in me Christus* ». Hæc unitas est plus quam unitas secundum quid; Christus et membra ejus viva in agendo faciunt unum simpliciter, non in ordine physico, sed morali, propter unitatem finis, et unitatem actionis moralis.

ART. V-IX. — QUINAM ACTUS SUBJICIANTUR IMPERIO RATIONIS.

Cf. BILLUART, *De actibus humanis*, diss. III, a. 7, paragr. 3.

Respondetur: Actus imperabiles sunt illi qui sunt in potestate nostri liberi arbitrii, scilicet:

Actus imperabiles seu in potestate nostra

- *Voluntatis* (a. 5)
  - *late imperatur* consensus et electio.
  - *proprie imperatur* usus activus.
- *Rationis* (a. 6)
  - *quoad exercitium*
    - *continuandum aut non:* cogitationes improviso exortæ.
    - *etiam incipiendum:* consideratio scientifica.
  - *quoad specificationem etiam:* opinio, actus fidei, ultimum judicium practicum
- *Appetitus sensitivi* (a. 7) dependentes ab imaginatione, quæ regulari potest a ratione; non vero actus orti ex indispositione organi, vel ex subita imaginatione imprævisibili. Hoc ultimum est considerandum quoad motus primo-primos.
- *Membrorum*, (aa. 8, 9) quæ moventur a potentiis non vegetativis, sed sensitivis; scilicet motus pedum, manuum et similes.

Actus animæ vegetativæ (a. 8) et motus organorum vitae vegetativæ non subduntur imperio rationis primo quia non producuntur mediante apprehensione, et secundo quia pendent ex dispositionibus corporum, quæ non sunt in potestate nostra.

Quoad intoxicationes v.g. hepaticam vel tyroïdianam, ex quibus sequitur confusio mentalis et magna irritabilitas quæ non est semper sub potestate nostra, cf. opera peritorum, v.g. E. Régis, *Traité de psychiaterie*, 6e éd., p. 697-699 ss.

Hæc synopsis explicatur in sequentibus articulis S. Thomæ:

Art. V. — *Actus voluntatis* imperari possunt, excepta prima volitione ad quam homo non se movet, sed movetur a Deo qui dat dictamen seu applicat intellectum ad directionem hujus primæ volitionis; hæc igitur non est deliberata, quamvis possit esse libera si fiat sub indifferentia judicii. Iter alios actus voluntatis, *intentio* et *electio imperantur lato sensu*, quia præcedunt imperium proprie dictum. *Usus vero activus* sequens imperium *proprie imperatur*. Per accidens etiam electio potest proprie imperari, v.g. si quis tardus ad eligendum, in fine sibimetipsi dicat: *Eligendum est*, et *elige* (cf. q. 16, a. 4, ad 3um).

Art. VI. — *Actus rationis, possunt quidem imperari*, sed diversimode, scilicet: 1) *Quædam cogitationes improviso exortæ possunt solum ex imperio rationis admitti vel respui*, continuari vel interrumpi. Ita est prima cogitatio totius vitæ moralis ad quam Deus immediate nos movet; item multæ bonæ inspirationes divinae, vel etiam pravæ cogitationes quæ proveniunt ex tentatione diaboli, mediante imaginatione. Hæ diversæ cogitationes non adveniunt ex imperio rationis, sed admitti vel respui possunt; 2) *Quidam actus rationis imperari possunt quoad exercitium tantum*, seu quoad considerationem objecti; sed *objectum de se evidens necessitat assensum*, qui non est in potestate nostra quoad specificationem. Sic est intelligentia principiorum immediate evidentium, et cognitio conclusio-

num quæ proprie demonstrantur, sic excluditur *optio libera* in adhæsione veritati evidenti; e contra admittitur optio libera in opinione vel in acceptatione alicujus postulati non evidentis. 3) *Quidam actus rationis imperantur etiam quoad specificationem;* quando enim objectum non sufficienter movet, non necessitat assensum; v.g. in opinione, in fide, vel in ultimo judicio practico, quod dicitur indifferens seu mutabile ex parte objecti.

Art. VII. — *Quidam actus appetitus sensitivi imperari possunt, sed non omnes.* Etenim illi non sunt in potestate nostra, qui necessario oriuntur ex dispositionibus corporis, v.g. ex nimio calore, vel ex ægritudine; vel ex quibusdam motibus concupiscentiæ impraevisibilibus. E contra, nostro imperio subduntur generaliter motus appetitus sensitivi qui ex imaginatione oriuntur: nam imaginatio regulari potest a ratione.

Sub isto secundo aspectu aliquid notandum est in art. 7° quo melius determinatur doctrina S. Thomæ circa motus primo-primos sensualitatis. Dicit enim hic: « Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi *subito concitatur* ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione *si prævidisset* ». Item ad 1um. Sed ratio humana, etiam diligens, non potest omnia prævidere. Ergo etiam ex hac parte dantur motus primo-primi sensualitatis qui non sunt peccata. Jam notaverat Aristoteles, quem hic citat S. Thomas, quod « ratio præest irascibili et concupiscibili *principatu non despotico sed politico*, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio ». Cf. etiam infra, a. 9, ad 3um.

Item notat S. Thomas, a. 7, ad 3um: « *Apprehensio imaginationis subjacet ordinationi rationis* secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ... et quandoque aliquis non potest quaedam phantasmata formare propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi », sicut ex indispositione organi impeditur etiam visio vel auditio.

Art. VIII. — *Actus vero animæ vegetativæ* et *motus organorum correlativorum non subduntur imperio rationis* 1° quia non producuntur mediante apprehensione, et 2° quia pendent ex dispositionibus corporum, quæ non sunt in potestate nostra. Sic non possumus imperare nutritionem, assimilationem alimentorum, nec augmentum corporis, nec motum cordis (a. 9, ad 2um); nec motus genitalium (ibid., ad 3um), « quia ad motum horum membrorum genitalium requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis vel frigiditatis: quæ alteratio non subjacet imperio rationis ».

In statu autem innocentiæ per privilegium hi motus, sicut concupiscentia, perfecte subjiciebantur rationi; sed, ut ait ibid. S. Thomas: « per peccatum primi parentis natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono ».

Art. IX. — *Actus exteriorum membrorum, scil. manuum et pedum imperantur*, quia hæc membra exteriora moventur a potentiis

sensitivis (ut in animalibus brutis) et in nobis potentiæ sensitivæ subduntur imperio rationis, prout dependent ab imaginatione quæ moveri potest a ratione.

Corollarium: Ex hac tota doctrina de dominio hominis supra seipsum et supra suos actus, verificatur id quod S. Thomas cum Boetio profunde dixerat in Iª, q. 116, a. 4, de fato: « Ea quæ sunt Primæ Menti propinqua, stabiliter fixa, *fatalis ordinem mobilitatis excedunt*. Ex quo etiam patet, quod quanto aliquid longius a Prima Mente discedit, *nexibus fati majoribus* implicatur; quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum ».

Sic Ptolomaeus dicebat (cf. Iª-IIæ, q. 9, a. 5): « *Sapiens dominatur astris* ». Scilicet resistit passionibus commotis secundum variationes aeris. Unde contemplatio quæ mentem elevat ad Deum, ad Primum Ens omnino necessarium, liberat animam a necessitatibus inferioribus, *a nexibus fati*, scilicet a necessitate seu a concatenatione secundarum causarum, a fatalitate legum naturæ. Sic habetur progressiva perfectibilitas personalitatis humanæ secundum majorem independentiam a rebus inferioribus et secundum majorem dependentiam a Deo.

QUÆSTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM

Prologus et divisio hujus quæstionis et duarum sequentium. Jam quidem egimus *de moralitate* agendo de fine ultimo; sed postea tractando de actibus humanis nondum ex professo tractavimus de eorum moralitate, cum potius eos consideravimus sub aspectu *psychologico*. Sic distinximus duodecim actus concurrentes ad unum actum moralem deliberatum et consummatum. Nunc agendum est *proprie de moralitate* horum actuum, scilicet de his in esse moris consideratis.

Hæc autem moralitas actuum humanorum considerari debet: 1° *in genere* (q. 18), 2° *in speciali* (idest quoad actus interiores (q. 19) et quoad actus exteriores (q. 20); 3° *quoad ea* quæ sequuntur bonitatem et malitiam, scilicet de merito et de peccato (q. 21).

Sic de hac re habentur triginta articuli, quorum quidam primo aspectu videntur esse repetitio præcedentium, sed ita non est.

Hæc pars Summæ Theologicae est valde originalis, proprie a S. Thoma constituta, et parum cognita. Quidam historici moderni de ea loquuti sunt, sed quandoque absque sufficienti penetratione speculativa, quæ necessaria est etiam ad historice loquendum modo recto de his difficilibus quæstionibus. *Alioquin neque historice intelligeretur mens Sancti Thomæ.*

Billuart satis bene explicat ordinationem horum omnium articulorum, diss. 7, a. 7, initio:

MORALITAS ACTUUM HUMANORUM	*in genere* q. 18	1	*de moralitate in communi*, scil. in quo consistit		a. 1
		2	*de principiis moralitatis*	objectum	a. 2
				circumstantiæ	a. 3
				finis	a. 4
		3	*de specificatione actuum ab objecto*		a. 5
			a fine		a. 6
			de relatione utriusque		a. 7
		4	*de indifferentia actuum* in specie		a. 8
			et in individuo		a. 9
		5	*de circumstantiis relate ad speciem moralem actus*		a. 10-11

MORALITAS ACTUUM HUMANORUM

- *in speciali quoad actus*
  - *interiores* q. 19
    - *de regulis morum*. Hæ sunt considerandæ, quia objectum non specificat nisi ut subest regulis morum.
    - Præsertim
      - *de regula suprema* - lex æterna.
      - *de regula proxima* - ratio, conscientia.
  - *exteriores* q. 20 — *de relatione actus interioris et actus exterioris* quoad moralitatem.
- *quoad consequentia* q. 21
  - *de peccato, seu actu culpabili, et de actu laudabili.*
  - *de merito et demerito.*

De præcipuis erroribus circa moralitatem.

Hi errores breviter exponendi sunt ante explicationem articulorum, ut eorum confutatio melius appareat in ipsa doctrina S. Thomæ.

Jam quidem initio, agendo de fine ultimo, eos notavimus, comparando varia systemata moralia; cf. supra p. 15-24.

Sic errores isti enumerari possunt, incipiendo ab ethica sensualistica et ascendendo ad altiores:

1° *Hedonismus,* iuxta quem moralitas fundatur in voluptate seu *delectatione.*

2° *Utilitarismus,* iuxta quem moralitas fundatur *in utilitate* sive personali, sive sociali, et in voluntate populi summi legislatoris suiipsius, et in consuetudinibus.

3° *Subjectivismus Kantii,* iuxta quem moralitas fundatur *in imperativo categorico* conscientiæ et in autonomia voluntatis quæ sibi hanc legem imponit.

4° *Eudemonismus Spinozæ* et stoicorum, iuxta quos moralitas fundatur *in bono rationali,* in beatitudine rationali, sed absque vera obligatione, libertate ac sanctione.

5° *Fideismus Scoti,* iuxta quem moralitas fundatur in revelata *lege positiva* Dei quoad officia erga homines, vel, ut volebat Ockam, etiam quoad prima officia erga Deum.

Supra hos errores stat vera *Ethica traditionalis,* a S. Thoma proposita, juxta quam moralitas fundatur *in bono honesto* ut sub est regulis morum, quæ sunt *recta ratio* (regula proxima) et *lex æterna* (regula suprema), quæ est quoad aliquid necessaria, et quoad aliquid contingens seu positiva.

Synopsis systematum moralium. — In hoc apparet objectivismus et intellectualismus doctrinæ S. Thomæ, juxta quam Ethica fundatur objective *in bono,* a recta ratione fide illustrata cognito. Hoc apparet in sequenti synopsi.

MORALITAS FUNDATA

- *Objective — in bono*
  - *honesto*
    - *secundum legem æternam et rectam rationem cum obligatione et sanctione* — S. Thomas.
    - *sine obligatione et sanctione* — Stoici, Spinoza.
  - *utili:* utilitarismus cum obligatione sociali mere humana — Stuart Mill, Spencer.
  - *delectabili:* hedonismus, sine obligatione et sanctione — Epicurus.
- *Subjective — in voluntate*
  - *divina,* quæ liberrime decrevit.
    - omnia præcepta — Ockam.
    - præcepta Decalogi circa homines — Scotus.
  - *humana,* autonoma, quæ sibi imponit imperativum categoricum — Kant.

Notandum est quod *evolutionistæ absoluti confundunt* jus cum facto adimpleto, et moralitatem cum successu. Et hoc dupliciter, prout duplex est evolutionismus absolutus. Nam *evolutionismus materialisticus,* v.g. Haeckel, seu empiricus, reducit jus ad factum adimpletum et moralitatem ad successum; dum *evolutionismus idealisticus,* v.g. Hegel, reducit factum adimpletum ad jus et successum ad moralitatem (cf. opus nostrum *De Revelatione,* I, 262).

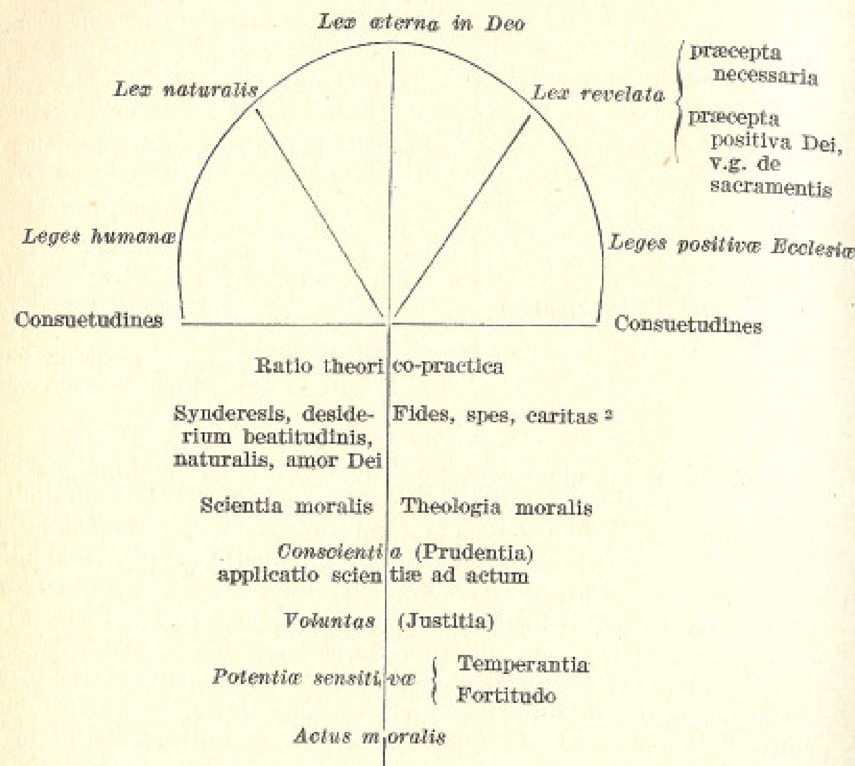
Sed in praxi est quasi idem: nam evolutionismus etiam idealisticus negat immutabilitatem juris et moralitatis, negato principio contradictionis et negata Dei existentia. Sic tollitur distinctio essentialis inter bonum morale et malum. Sed in evolutione thesis suo momento est bona secundum quid et melior quam momentum præcedens, quamvis sit minus bona quam momentum subsequens. Unde antithesis suo momento erit bona relative seu secundum quid, et postea etiam synthesis erit bona secundum quid, et præteritæ formæ evolutionis erunt malæ secundum quid. Sic perducitur ad relativismum completum.

Sic evolutionista Durkheim dicebat quod olim jusuitæ in suis scholis multum bonum fecerunt, sed nunc sunt homines temporis peracti, et nunc eorum actio est mala et rejicienda. Unde nihil esset bonum simpliciter, nec malum simpliciter.

Prædicti errores damnantur in *Syllabo* Pii IX, paragr. 7, proposit. 56-64, et Denzing., 1756-1764). Prima propositio damnata a Syllabo est evolutionismus absolus, secundum quem Deus fit in evolutione humanitatis, ita ut « una eademque res sit Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto » (cf. Denz., n. 1701).

Ut videbimus, S. Thomas coadunat in sua synthesi omnia elementa vera quæ inveniuntur divisim in aliis systematibus, sic hæc

systemata apparent ut vera in eo quod affirmant et falsa in eo quod negant.[1] Hoc manifestatur in sequenti synopsi.



ART. I. — UTRUM OMNIS HUMANA ACTIO SIT BONA, VEL ALIQUA MALA.

Hæc est quæstio de moralitate in communi.

Circa hoc duo sunt errores vitandi ad invicem oppositi.

Quidam, ut *Spinoza*, tenent quod *nulla actio est mala moraliter*, quia deest libertas in homine. Unde illi qui male agunt, sunt solum qui ignorant verum bonum, quasi dementes. Et in favorem hujus optimismi absoluti (qui revera tristis est), afferri possunt tria argumenta, quæ sunt objectiones hujus articuli, scil. 1° quia malum non agit nisi in virtute boni, 2° quia nihil agit nisi in quantum est actu, et sic bonum est, 3° quia malum non potest esse causa.

[1] Cf. P. WORONIECKI, O. P., *La Catholicité du Thomisme*, in *Revue Thom.*, octobr. 1921, pag. 323.

[2] In ordine naturali *synderesis, desiderium naturalis beatitudinis* et *amor naturalis* Dei auctoris naturæ se habent sicut in ordine supernaturali *fides, spes, caritas*.

Sic occidere innocentem non esset moraliter malum, sed tantum quid minus bonum, ut imperfectio. Et Scotus dicit quod nulla actio est intrinsece mala nisi odisse Deum. Ita etiam Gerson in suo nominalismo post Petrum de Alliaco.[1]

Per oppositum, Lutherus et Calvinus dixerunt quod omnia opera quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione sint facta, vere sunt peccata (cf. DENZING., 817); imo dicunt ipsi « in quolibet bono opere *justum* saltem venialiter peccare, aut mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem » (DENZING., 835). Hæ duæ propositiones damnantur ut hæreticæ.

Conclusio articuli: *Quædam actiones humanæ sunt moraliter bonæ, quædam vero malae.*

Probatur dupliciter: 1° *Ex auctoritate S. Scripturæ* in argum. « *sed contra* »: « *Omnis qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus. Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus, quia in Deo sunt facta* » (JOANN., III, 20).

2° *Ratione.* — Omnis actio voluntaria deficiens a plenitudine essendi sibi *debita*, deficit a bonitate, et dicitur mala moraliter. Atqui inter actiones humanas plures sic deficiunt, v.g. in quantitate (non solvere debitum), aut quoad locum (v.g. sacrilegium locale). Ergo non omnis actio humana est bona moraliter.

Et hoc dicitur etiam independenter a præcepto divino positivo; et explicite in articulo sequenti dicitur quod quædam actiones sunt intrinsece bonæ ex objecto,

Major explicatur secundum comparationem ad bonum et malum quod est in rebus. In rebus autem bonum est plenitudo essendi, fundans appetibilitatem. In Deo solo invenitur tota essendi plenitudo, secundum aliquid simplicissimum, scilicet Deitatem, et ideo Deus nullo modo deficere potest. Creatura vero habet plenitudinem essendi sibi *debitam*, non secundum aliquid simplicissimum, sed secundum diversa, scilicet secundum substantiam, facultates, actus etc.; et ideo creaturæ aliquid deficere potest de plenitudine sibi *debita*, sicut pro homine cæco physice malum est quod visu careat.

Unde, ut dictum est Iª, q. 5, a. 1, ad 1um, aliquid, ut vinum in via corruptionis, potest esse *ens simpliciter*, prout est substantia, et *bonum secundum quid*, ut substantia, sed *malum simpliciter* prout non habet perfectionem debitam vino. Ita dicimus malus fructus, malus miles, malus medicus, etc.

Pariter dicendum est de mala actione humana. Ut est ens, est bona secundum quid, et sic est a Deo; sed est *mala simpliciter*, quando deficit a plenitudine sibi *debita;* et hoc dupliciter: in re gravi est peccatum grave, in re lævi est peccatum leve seu veniale, ut infra dicetur.

[1] Cf. *Dict. de théol. cathol.*, article *Gerson*, col. 1322; et *Opera* ipsius Gerson, t. III, col. 26.

Potest tamen esse actio simpliciter bona, imo meritoria, sed imperfecta, v.g. actus caritatis remissus, scilicet minus intensus quam habitus caritatis a quo procedit. Sic si quis habet quinque talenta et operatur ac si haberet duo tantum, ejus actus est adhuc simpliciter *bonus in sua essentia* ex parte objecti, finis et regulæ; sed deficit quoad intensitatem; et ita est *imperfectio*, non vero peccatum veniale. Quidam recenter hoc non animadverterunt, et vellent quod secundum doctrinam S. Thomæ in hoc articulo et in quibusdam aliis, non sit distinctio inter imperfectionem et peccatum veniale. Hoc autem est confundere consilium cum præcepto, et præceptum positivum, non pro semper obligans, cum præcepto negativo. Cf. infra, Iª, q. 88, a. 1, utrum peccatum veniale convenienter distinguatur a mortali.

Insuper dici nequit quod actus caritatis remissus seu imperfectus, sit simpliciter malus. Est enim simpliciter bonus, quamvis in eo carentia altioris perfectionis sit quid non bonum.

Ad 1um: Actio *simpliciter mala* est *secundum quid bona*, ut est ens et actio physica; sed deficit moraliter a rectitudine debita. Sic moraliter non est quid *minus bonum*, ut e contra est imperfectio, sed *quid malum*.

Ad 2um: Ita cæcus ambulans, habet aliquod bonum prout potest ambulare; sic differt a paralytico; sed patitur defectum in ambulando.

Ad 3um: Actio mala potest habere bonum effectum physicum, sicut adulterium est causa generationis humanæ, sed tamen moraliter est simpliciter malum, prout caret ordine rationis.

Corollarium: Unde non oportet confundere, sicut Spinoza et Hegel faciunt, malum simpliciter cum eo quod est solum minus bonum. Pro Hegel, in evolutione, thesis et antithesis (v.g. empirismus materialisticus et spiritualismus theisticus), sunt quid minus bonum quam synthesis superior, quæ habetur in evolutionismo idealistico; sed fuerunt quid bonum suo momento. Item dicit ipse: ars, quæ est generaliter pantheistica, religio, quæ est metaphorica Dei repræsentatio, et philosophia evolutionistica, se habent ut thesis, antithesis et synthesis: et unaquæque est bona suo momento. Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 247-262.

Hæc doctrina hegeliana considerat crimina, sive individualia, sive socialia, ut momentum necessarium evolutionis: v.g. crimina revolutionis gallicæ aut russicæ. Sic ea quae patrata fuerunt a Marat aut a Lenin fuerunt, juxta Hegel, quid necessarium in evolutione humanitatis, quid certe minus bonum quam sanctitas christiana, non vero quid simpliciter malum.

Doctrina ista provenit ex negatione distinctionis inter ens et non ens, quæ identificantur in ipso « fieri », in evolutione creatrice. Inde sequitur negatio distinctionis inter verum et falsum, inter bonum et malum. Sic materialismus non esset simpliciter falsus, sed verus secundum quid, suo momento, et falsus secundum quid postea. Crimina bolscevismi non essent simpliciter mala, sed tantum bona secundum quid suo tempore, et mala secundum quid adveniente synthesi altiori.

Corollarium alterum: Sublato primatu metaphysico entis per respectum ad fieri, tollitur radicaliter distinctio inter bonum morale et malum. Hoc est contra evolutionismum modernistarum, cf. DENZING., 2058: Dicebant modernistæ: « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur » ac pariter bonitas.

Traditionalis doctrina docet quod virtute principii contradictionis, est absoluta oppositio inter *ens* et *nihilum*, inter *verum simpliciter* et *falsum simpliciter*, quod potest esse *verum secundum quid*; inter *bonum simpliciter* et *malum simpliciter* v.g. adulterium, quod potest esse bonum secundum quid, physice.

Unde dicendum est tam in ordine morali quam in ordine physico:

- *Actus moraliter*
  - *bonus*
    - *perfectus:* v.g. actus caritatis intensus.
    - *imperfectus:* v.g. actus caritatis remissus.
  - *malus*
    - *leviter:* v.g. mendacium officiosum.
    - *graviter:* v.g. homicidium.

- *Equus*
  - *bonus*
    - *perfectus.*
    - *imperfectus* propter maculam in fronte.
  - *malus*
    - *leviter*, quia claudicat.
    - *graviter*, quia nequit ambulare.

Doctrina autem evolutionismi absoluti damnatur in 1ª Propositione Syllabii Pii IX: « Nullum supremum, sapientissimum, providentissimum Numen existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et in mundo, atque omnia sunt Deus et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, *bonum cum malo* et *justum cum injusto* » (DENZINGER, 1701).

Ad complementum hujus articuli primi quædam exponuntur dubia:

1um Dubium: *De formali constitutivo moralitatis:*

Cf. BILLUART, *de Actibus humanis*, diss. 4, a. 1; LEHU, *Philosophia Moralis*, p. 77.

Quæstio est: Quid sit *esse morale* actionis humanæ prout distinguitur ab ejus entitate physica: v.g. id in quo differt sanctitas a perversitate in eodem actu physico, v.g. laudare Deum aut ex caritate aut ex hypocrisi.

Nominales dicunt quod moralitas est denominatio extrinseca, ut murus visus, vel ut in charta monetaria cujus valor est denomi-

natio extrinseca petita a voluntate principis; aut est relatio rationis; realiter vero nihil aliud est quam ipsa libertas.

Alii vero dicunt quod moralitas est relatio quædam prædicamentalis.

Thomistæ vero tenent quod *moralitas in communi consistit formaliter in relatione reali transcendentali ad objectum subditum regulis morum.*

Probatur hæc thesis *dupliciter:* 1° *indirecte*, per confutationem aliarum sententiarum, 2° *directe.*

1° *Indirecte:* 1) *Moralitas non consistit in denominatione extrinseca* petita a regulis morum.

Nam S. Thomas docet in a. 1 quod bonitas moralis seu moralitas bona *consistit in plenitudine essendi quæ* debetur actioni humanæ. Hæc autem plenitudo non est denominatio extrinseca, seu ens rationis. S. Thomas dicit a. 4, ad 2um: « Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum *inhæret actioni* ». Revera bonitas moralis est perfectio in actibus humanis existens a parte rei, causata a virtutibus et a Deo.

2) *Moralitas non consistit formaliter in libertate,* sed eam requirit.

Libertas quidem est conditio sine qua non et subjectum moralitatis, quia actus necessarii non subjiciuntur regulis morum, sed legibus physicis. At prius in actu concipitur libertas quam moralitas. Nam hoc ipso quod concipitur actus egredi a voluntate sub indifferentia judicii, concipitur ut liber et nondum moralis, quia nondum concipitur lex cui subjiciatur.

Confirmatur: In aliquo actu, v.g. in furto ad mechandum patrato, est duplex moralitas et una libertas. Insuper esse liberum pertinet ad ordinem naturæ; nam physice distinguitur actus liber ab actu necessario; sed est moralis prout est conformis vel difformis rectæ rationi.

Concedimus tamen quod omnis actus liber est moralis, et omnis actus moralis est actus liber, quia, ut infra dicemus, non datur actio libera indifferens in individuo, sed est aut moraliter bona, aut moraliter mala, saltem ex parte finis.

2° *Directe* probatur thesis: *Moralitas consistit formaliter in relatione reali transcendentali ad objectum subditum regulis morum.*

Est sententia communis thomistarum.

Etenim, proportione servata, loquendum est de actu in *esse moris* sicut de actu in *esse naturæ*. Atqui actus in esse naturæ importat formaliter relationem transcendentalem (seu essentialem, non accidentalem) ad objectum in esse physico consideratum. Ergo actus in esse moris importat formaliter relationem transcendentalem ad objectum ut subditum regulis morum.

Sicut visio essentialiter constituitur per relationem transcendentalem ad coloratum, intellectio per relationem ad ens, volitio per relationem ad bonum, ita volitio moralis per relationem transcendentalem ad objectum conforme aut non conforme regulis morum.

Hæc relatio non est rationis, nec prædicamentalis, sed transcendentalis.

Non est relatio rationis, quia existit in ipso actu morali, ante considerationem nostri intellectus. Actus enim humanus est a parte rei bonus vel malus moraliter. Sanctus autem et perversus non differunt solum per relationem rationis, sed realiter, ut patet.

Non est relatio prædicamentalis, idest accidentaliter actui superaddita; nam est ad objectum subditum regulis tamquam *ad specificativum* et perfectivum, non tamquam ad purum terminum. Scilicet hæc relatio includitur in ipsa essentia actionis, v.g. amoris Dei.

Insuper relatio prædicamentalis, v.g. paternitas, non existit desinente termino; existit e contra moralitas non existente termino, ut in eo qui delectatur de re præterita vel futura.

Objectio: Sed S. Thomas dicit quod bonitas actionis humanæ consistit in plenitudine essendi sibi debita. Atqui hæc plenitudo non est relatio. Ergo moralitas non consistit in relatione transcendentali ad objectum subditum regulis morum.

Respondetur cum Billuart: S. Thomas, loquens de bono in genere et de bono naturali rerum dicit quod est plenitudo essendi rei debita; sed ratio humana est quid essentialiter *relativum* ad objectum (cf. a. 2, ad 3um); et ideo ejus plenitudo sumitur secundum hanc relationem transcendentalem.

2um Dubium: *De Speciebus moralitatis.*

Posito quod moralitas in communi sit ordo realis actus ad objectum subditum regulis morum, quæritur quæ et quot sint ejus species.

Solent assignari *bonitas* et *malitia*. Utrum assignanda sit etiam *indifferentia*.

Respondetur: 1° *Bonitas moralis* actus est ejus *relatio transcendentalis ab objectum consonum regulis morum;* est plenitudo essendi debita actioni secundum hanc relationem; nam actus seu operatio est quid essentialiter relativum ad objectum.

2° *Malitia moralis* potest considerari dupliciter, scilicet ut quid positivum, sic est *relatio transcendentalis actus ad objectum dissonum regulis morum,* vel ut quid privativum, et sic est *privatio consonantiæ et rectitudinis.*

Hæc difficultas solvitur in tractatu de peccato, ubi quæritur utrum formale constitutivum peccati *commissionis* consistat in positivo, an in negativo (cf. Billuart, initio *Tractatus de peccato,* diss. 1, a. 3). Dissentiunt inter se thomistæ. Pro *positivo* citantur Capreolus, Ferrariensis, Cajetanus, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Massoullié, Gonet, Billuart, et hæc est sententia probabilior, nobis videtur vera: *privatio* sequitur ad tendentiam positivam ad objectum dissonum regulis morum. Pro *negatico* citantur Sylvius, Contenson, Bancel.

Quæstio est fere ac si quæratur: quid constituit formaliter limbum denticulatum (dentelle), utrum sint foramina an filum seu linum!

3° Supposito quod sint actus humani indifferentes secundum speciem, v.g. ambulare, *probabile est quod indifferentia sit species moralitatis*. Ita Joannes a S. Thoma, Contenson, Billuart et plures alii contra Salmanticenses et Gonet.

Probatur: Ille actus est vere *moralis* qui procedit a deliberata voluntate cum subjectione ad regulas morum. Atqui actus ex objecto indifferens (v.g. ambulare, ædificare domum vel plantare vineam) potest procedere a deliberata voluntate cum subjectione ad legem moralem non imperantem, nec prohibentem, sed permittentem. Hic actus non subtrahitur directioni legis. Ergo datur actus ex objecto indifferens, subjacens legi morali permittenti. Et ideo datur species indifferentiæ moralis.

Hæc sententia videtur conformis textui S. Thomæ *de Malo*, q. 2, a. 5: « Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens ». Item I^a-II^{ae}, q. 92, a. 2, ubi agitur de lege prout permittit actus indifferentes, imperat bonos et prohibet malos.

Quæ de speciebus moralitatis dicta sunt, sic synthetice scribi possunt in sequenti schemate:

- MORALITAS ACTUUM relatio ejus transcendentalis ad objectum subditum regulis morum
  - *Bonitas moralis:* relatio transcendentalis ad objectum legi *consonum*.
  - *Malitia moralis:* relatio transcendentalis ad objectum a lege *prohibitum;* vel omissio actus præcepti. In peccatis commissionis et omissionis diversimode invenitur privatio rectitudinis debitæ.
  - *Indifferentia moralis:* relatio transcendentalis ad objectum a lege *permissum*, prout sunt, ut infra dicetur, aa. 8, 9, quidam actus indifferentes secundum suam speciem, quamvis, non sint indifferentes in individuo; nam semper fiunt in concreto propter bonum aut malum finem.

DE PRINCIPIIS MORALITATIS

(q. XVIII, aa. 2, 3. 4).

Principia moralitatis dicuntur ea ex quibus fit quod actus sit bonus aut malus, vel indifferens.

S. Thomas tria moralitatis principia assignat in aa. 2, 3. 4, quæ sunt objectum, circumstantiæ et finis.

Finis de quo in præsenti non est finis operis, qui identificatur cum objecto, sed *finis operantis*, qui est principalis circumstantia, de qua specialiter tractandum est, quia specificat immediate intentionem et mediate electionem, ut dicetur a. 6. Hoc non satis notaverunt quidam historici qui recenter de hac parte Summæ theologicæ tractaverunt.

Ad intelligentiam horum trium articulorum, qui revera sunt difficiles, et dubiorum eisdem adnexorum, ponitur hic synopsis doctrinæ in illis contentæ. Sic inde ab initio apparet ubinam solvuntur objectiones surgentes durante lectione articulorum:

- BONITAS ET MALITIA ACTUS HUMANI DESUMITUR
  - *Primo et essentialiter:* *ab objecto regulis morum subdito* (finis operis): v.g. diligere Deum, dare eleemosynam indigenti, furari rem alienam.
  - *Secundario*
    - *a fine operantis* ut a principali circumstantia
      1. *Electio bona ex objecto* sordescit ex mala intentione; v.g. dare eleemosynam ob vanam intentionem.
      2. *Electio mala non cohonestatur ex bona intentione;* ejus tamen malitia minuitur; v.g. mentiri ad salvandam vitam proximi.
      3. *Idem actus* potest habere *duas species* bonitatis vel malitiæ, scil. ex objecto et ex fine: v.g. dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis.
    - *ab aliis circumstantiis* quæ vel
      - *aggravant aut minuunt* bonitatem vel malitiam in eadem specie, leviter vel graviter: v.g. furari multum aut parum.
      - *mutant speciem moralitatis:* v.g. furari rem sacram aut in loco sacro.

Sic illustrabitur difficilis quæstio de concursu multiplicis moralitatis simul in eodem actu (cf. Billuart, *de Act. hum.*, diss. 4, a. 4).

E videbimus quod « actus *ex objecto et fine bonus*, cui supervenit aliqua circumstantia *venialiter mala*, v.g. vanæ gloriæ, potest esse opus *simpliciter bonum* moraliter et *meritorium vitæ aeternæ*, et *secundum quid malum venialiter*, cui debetur poena temporalis » (BILLUART, *Ibid.*, a. 4, parag. 2). Ita v.g. eleemosyna vel prædicatio cui supervenit accidentaliter motus vanæ gloriæ, aut etiam martyrium cui supervenit accidentaliter levis motus impatientiæ aut pusillanimitatis.

ART. II. — UTRUM ACTIO HOMINIS HABEAT BONITATEM VEL MALITIAM EX OBJECTO.

Status quæstionis. — Per *objectum* actus voluntarii intelligitur id quod *primo et per se attingitur* ab isto actu; sicut Deus dicitur objectum caritatis, et res aliena objectum furti. Insuper quæstio non est de objecto physice considerato, sed moraliter: v.g. objectum furti non est res aliena præcise ut res, sed prout contra rectam rationem aufertur invito domino; item objectum temperantiæ non est præcise cibus aut potus, sed cibus aut potus sumptus conformiter ad rectam rationem. Imo idem actus physice consideratus, ut occisio hominis, potest esse bonus vel malus moraliter si fiat ex justitia, ut a tortore, vel injuste, ut a sicario.

In hoc dissentiunt S. Thomas et Scotus, ut videbimus. Quæstioni sic posita, conclusio S. Thomæ est:

Conclusio: *Prima et essentialis bonitas vel malitia actus humani desumitur ab objecto moraliter considerato*, seu regulis morum subdito.

Probatur dupliciter: 1° *Ex auctoritate* Oseæ, IX, 11: « *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt* »: v.g. prout dilexerunt adulterium, seu uxorem alienam, vel rem alienam invito domino.

2° *Ratione:* Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio ex objecto ad quod essentialiter tendit. *Atqui* prima et essentialis bonitas sumitur ab eo quod dat speciem seu structuram essentialem. *Ergo* prima et essentialis bonitas actionis humanæ desumitur ex objecto convenienti rectæ rationi; v.g. uti re sua.

Item dicendum est de malitia, quia eadem est oppositorum ratio. Scilicet prima *malitia* actionis humanæ sumitur ex objecto non convenienti, seu non conformi regulis morum: v.g. accipere rem alienam. Ita primum malum physice, in re generata, est non habere debitam formam substantialem: v.g. si ex homine non generatur homo, sed monstrum.

Sic actus dicitur ex objecto bonus vel malus *ex genere suo*. Et nota quod hic nomen « *genus* » sumitur pro specie, sicut cum dicitur genus humanum pro specie humana.

Ad explicationem hujus argumenti notandum est:

Quoad majorem: Maximum principium est: *Actio habet speciem ex objecto*. Quod valet etiam pro potentia et pro habitibus: nam

potentia, habitus et actus sunt quid essentialiter relativum ad objectum formale quod per se primo attingunt.

Hoc principium ponitur a Reginaldo in suo opere *De tribus principiis S. Thomæ*, tamquam tertium principium, isto ordine: 1° Ens est transcendens et analogum. Hæc est prima veritas metaphysicæ generalis. 2° Deus est Actus Purus, ipsum Esse subsistens: Hæc est prima veritas theologiæ. 3° Potentiæ, habitus et actus specificantur ab objecto formali. Hæc veritas totam psychologiam, ethicam et theologiam moralem illuminat.

Hæc autem principia quasi negantur a Scoto, qui posuit:

1) Ens est univocum; 2) In Deo est distinctio formalis-actualis inter essentiam et attributa. Ideo essentia Dei non est actus purus; 3) Actus fidei acquisitæ in dæmone et actus fidei infusae habent idem obiectum formale *quod* et *quo*.

In hac tertia conclusione Scotum sequuti sunt Molina, molinistæ. Card. Billot (cf. opus nostrum *De Revel.*, I, p. 458-514).

Quoad minorem: Hoc supponit quod sint species in rebus et quod essentia sit primum constitutivum rei. Nominales autem, ut Ockam, Petrus de Alliaco, Gerson, dixerunt quod essentiæ rerum non sunt cognoscibiles. Et evolutionistæ nunc dicunt quod essentiæ rerum non sunt stabiles, imo quod omnes essentiæ identificantur in fluxu universali, ita ut ex simio generari possit homo. Tunc pariter sequeretur quod non est differentia essentialis inter bonum et malum morale ex objecto. Et hoc affirmatur ab Ockam: « Nullus actus est moraliter bonus vel malus *ex genere suo*, seu ex objecto », sed habet quod sit bonus vel malus solum ex lege Dei positiva per revelationem cognita in decalogo. Est positivismus theologicus. Et hoc dicitur a Scoto de omnibus actibus, excepto amore Dei et odio Dei[1]. Videtur enim quod secundum Scotum essentiæ creaturarum pendeant a libero Dei arbitrio. Sic Deus potuisset ita creare homines ut filium debuisset occidere patrem suum senem et ægrotum ad eum liberandum a miseriis vitæ.

Positivistæ autem et evolutionistæ rejiciunt legem Dei positivam revelatione cognitam. Ideo tollitur omnis obligatio moralis.

[1] *Opera Scoti*, edit. Vives, vol. 19, p. 148: « Nullus actus est perfecte bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi amare Deum, nec *malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum* ». Item vol. 24, p. 377. Vol. 21, p. 537: « Non videtur, quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam et occidere hominem, quia illa *ex se*, si Deus revocaret præceptum, *non essent peccata* ». Hoc dicit postea Ockam de amore et odio Dei; et ad hoc respondebat Leibniz quod si ita esset, oporteret dicere quod Deus, si voluisset, potuisset esse non summum Bonum summe diligendum, sed summum malum summe odiendum (*Theodicea*, II, paragr. 176).

Cf. MONTEFORTINO, *Summa Scoti*, quæ confecta est ab auctore secundum ordinem *Summæ* S. Thomæ, Ia-IIae, q. 94, a. 5: utrum lex naturalis sit mutabilis; q. 100, a. 8: utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.

Hæc principia remanent apud Petrum de Alliaco et apud Gerson, cf. *Dictionnaire théol. cathol.*, article « *Gerson* », col. 1322 sq.

Confirmatur: Bonitas vel malitia quæ est in actu ex objecto, concipitur in esse ante bonitatem vel malitiam quamcumque aliam *ex circumstantiis extrinsecis* et *fine* operantis provenientem. Imo hæc prima moralitas ex objecto non mutatur mutatis circumstantiis extrinsecis et fine. Sic adulterium est primo et essentialiter malum ex objecto: accipere alienam uxorem sine ordine ad alias circumstantias; sine hac malitia ex objecto non potest concipi, et mutatis circumstantiis et fine, invariabilis permanet.

Et nota quod sententia Ockam et etiam sententia Scoti hodie non potest amplius sustineri, cf. DENZ., 1199, 1125, 3054, cf. articulum seq. hujusce quæstionis.

Solvuntur objectiones articuli:

Ad 1um: In rebus physice sumptis non est malum morale; in rebus vero ut subsunt regulis morum invenitur malum morale.

Ad 2um: Objectum actus dicitur ejus materia; non vero materia ex qua, sed materia circa quam. Sic habet etiam rationem formæ specificantis.

Ad 3um: « Objectum actionis est quodammodo effectus ejus; et quamvis bonitas actionis non causetur a bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona quod bonum effectum producere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius ». Ratio est quia objectum actionem specificat jam ut est in intentione, et postea est effectus actionis in ordine executionis. Sic bonitas causæ dependet a bonitate effectus in genere causæ formalis et finalis, non autem in genere causæ efficientis.

Aliæ Objectiones ad mentem Scoti vel Ockam (cf. BILLUART, *loc. citat.*).

1a Objectio: Actus moralis habet suam bonitatem vel malitiam a lege, cui conformis est aut non. Atqui lex non est objectum. Ergo actus humanus non habet suam primam moralitatem ab objecto.

Respondetur: Distinguo majorem: Actus moralis habet suam bonitatem vel malitiam a lege, *mediate, ut a regula*, concedo; *immediate, ut a forma specificante*, nego. Concedo minorem. Et pariter distinguo consequens.

Explicatur: Actus est motus et via ad objectum. Unde illud primo et immediate respicit ut terminum et formam specificantem. Objectum autem specificat dupliciter: physice consideratum specificat actum physicum, ut coloratum specificat visionem; moraliter consideratum, scilicet ut legi subditum, specificat actum in esse moris.

Insuper oportet distinguere *objectum secundum se bonum* ab objecto bono solum *quia est præceptum*: v.g. jejunare feria VI potiusquam alia die. Item quædam sunt *secundum se* mala, alia vero sunt mala *quia prohibita* a lege positiva. Unde quod est secundum se bonum, est secundum se conforme legi morali necessariæ seu naturali et ideo immediate specificat ut forma et lex specificat mediate ut regula. Sic objectum specificat, sed prout est propositum voluntati a recta ratione. Ita actus fidei specificatur ab objecto revelato, sed prout proponitur ab Ecclesia, quæ est regula proxima fidei.

2a Objectio: Actus humanus primam moralitatem sumit ab eo quod primo respicit. Atqui primo respicit finem (cf. a. 6); nam objectum est volitum propter finem (q. 1, a. 3). Ergo prima moralitas sumitur a fine, tamquam a primo volito. Ita hodie loquuntur quidam historici, qui vellent sic corrigere doctrinam S. Thomæ quæ a multis admittitur, imo a plerisque.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Actus humanus primo respicit *finem operis*, concedo; *finem operantis*, nego. Pariter distinguitur consequens.

Explicatur: *Finis operis*, seu intrinsecus, *coincidit cum objecto. Finis operantis*, seu extrinsecus, advenit *accidentaliter*. Unde sine illo stat idem actus. V.g. in eo qui vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, hic finis accidit illi volitioni seu electioni et isto fine ablato, remanet honestas eleemosynæ ex suo fine intrinseco seu objecto, scilicet subveniendi alienæ miseriæ.

Finis autem *operantis* est *objectum actus imperantis;* v.g. intentionis satisfaciendi pro peccatis; sicut finis operis est objectum actus imperati specificative sumpti.

3a Objectio: Hi actus: *Volo honeste vivere*, vel *Volo inhoneste vivere* habent suam bonitatem vel malitiam specificam. Atqui eam non habent ab objecto, alias continerent bonitatem omnium virtutum et malitiam omnium vitiorum. Ergo prima moralitas actus humani non est ab objecto.

Respondetur: Hic actus: *Volo honeste vivere* plura objecta materialia respicit; sed specificatur ab objecto communi, scilicet a bono honesto in communi, sicut metaphysica ab ente. Item dicendum est de actu opposito. Et sic habetur sufficiens unitas specifica.

Dubium: A quonam habitu elicitur hic actus: *Volo honeste vivere.*

Respondetur: Si actus iste sequatur justificationem, elicitur a caritate; si justificationem præcedat, elicitur a sola voluntate, quæ naturaliter inclinatur ad bonum honestum. Et in amore boni honesti in communi nulla est difficultas. Sed tunc hic actus ante justificationem non est efficax, surgunt enim difficultates in executione.

Actus oppositus, scilicet *Volo inhoneste vivere*, non potest elici nisi ex motivo alicujus boni utilis aut delectabilis, a quo speciem suam sortitur; nam nemo vult malum secundum rationem mali.

ART. III. — UTRUM ACTIO HOMINIS SIT BONA VEL MALA EX CIRCUMSTANTIA.

Status quæstionis. — Jam supra, q. 7, a. 1, definita est circumstantia, scilicet: *accidens actus humani, ipsum in esse morali jam constitutum moraliter afficiens.* Unde quasi circumstat extrinsece

actum jam specificatum in esse moris *ab objecto*, et ipsum modificat non solum physice, sed etiam in ordine morali; v.g. furtum facere in loco sacro.

Septem sunt circumstantiæ: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, prout accidentaliter afficiunt actum vel ex parte agentis, vel objecti, vel loci, vel instrumenti, vel finis operantis, vel modi, vel temporis. V.g. agens est sacerdos, objectum est sacrum, locus est publicus vel sacer, instrumentum est cum invocatione dæmonis, finis operantis est malus, modus est intensus vel cum comptemptu, tempus est dies festus, aut longum vel breve. Cf. supra, q. 7 et BILLUART, *De Actibus humanis*, diss. 4, art. 3, paragr. 2.

Conclusio: *Actus humanus desumit aliquam bonitatem vel malitiam a circumstantiis.*

Probatur dupliciter: 1° *Ex auctoritate Christi* qui vetat facere eleemosynam, vel jejunium, vel orare intentione vanæ gloriæ. Item Aristoteles dicit, *Ethic.*, II, 6, quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias.

2° *Ratione probatur:* De bonitate et malitia actuum humanorum censendum est analogice sicut de bonitate et malitia rerum naturalium. Atqui res naturales sunt bonæ vel malæ non solum secundum suam formam substantialem, sed etiam secundum accidentia. Ergo pariter actus humani sunt boni vel mali non solum secundum suam speciem ex objecto, sed etiam secundum circumstantias accidentales.

Major est principium illustrans totum tractatum. Nam bonum dicitur primo de rebus ipsis, secundo de actionibus.

Minor patet exemplo: Homo potest esse secundum suam formam substantialem verus homo et non monstrum, attamen deficere potest quoad debitam membrorum proportionem, staturam, figuram, colorem, quæ sunt accidentia. Ergo pariter actus humanus. V.g. qui furatur in loco sacro, gravius peccat quam qui furatur extra templum. Circumstantia confert actui bonitatem vel malitiam prout est secundario volita; nam id quod est primario volitum est objectum, saltem per se loquendo.

S. Thomas in aa. 10, 12 examinabit an ex his circumstantiis sumatur quandoque nova species moralitatis.

ART. IV. — UTRUM ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA EX FINE.

Status quæstionis. — Agitur, ut dictum est, *de fine operantis*, seu extrinseco, qui est principalis circumstantia; non vero de fine operis, qui identificatur cum objecto. Quandoque finis operantis et finis operis coïncidunt: v.g. si quis facit eleemosynam præcise ad sublevamen pauperis. Sed sæpe distinguuntur: v.g. quis facit eleemosynam vel ad satisfaciendum pro peccatis, vel propter vanam gloriam. Et speciatim agendum est de hac *principali* circumstantia, quia *specificat immediate* actum interiorem, scilicet *intentionem*, et mediate electionem, ut dicetur a. 6; quod bene notat Cajetanus in a. 4um.

Conclusio: *Actus humanus habet bonitatem vel malitiam a fine operantis*, præter bonitatem vel malitiam quam habet ex objecto.

Nondum tamen consideratur an actus iste accipiat *speciem* moraliter a fine. De hoc enim sermo erit in a. 6, post examen specificationis ex objecto et ex fine.

Probatur: 1° *Ex auctoritate Boetii* in argum. « *sed contra* ». Afferri potest etiam verbum Christi, apud Matth., VI, 1, ut a fine superbiæ caveamus in operibus bonis: « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, *ut videamini ab eis*, ... Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit ». Per oculum autem communiter intelligitur recta intentio finis. Et tunc tota operatio est bona, dummodo etiam objectum seu medium ad finem sit bonum; quod Christus supponit.

2° *Ratione probatur:* In his quæ ab alio dependent, sicut eorum *esse* dependent ab *agente* et a *forma*, ita eorum *bonitas* dependet a fine. Atqui actus humani dependent ab alio. Ergo habent bonitatem ex fine, præter bonitatem absolutam quæ est ex objecto.

Major est evidens, quia omnis res creata dependet saltem a tribus causis, et si sit materialis, a quatuor; scilicet duæ sunt causæ intrinsecæ, forma et materia, si res sit materialis; et duæ sunt causæ extrinsecæ, agens et finis. Si vero agitur non de ente absoluto, ut substantia, sed relativo, ut actus, ejus forma specifica est relatio ad objectum specificans. Sed insuper habet relationem ad *finem extrinsecum*.

Ex hac autem relatione ad finem extrinsecum seu operantis constituitur specialis bonitas vel malitia, quia in hac relatione ad finem est conformitas vel difformitas ad rectam rationem. V.g. aliquis potest dare eleemosynam primo ad sublevamen pauperis; hic est finis operis; simul etiam eleemosynam dare potest ad diversos fines operantis oppositos, v.g. satisfaciendum pro peccatis vel e contra ob vanam gloriam.

1um Corollarium (in fine art.): *In actione humana quadruplex bonitas considerari potest:*

1a *Secundum genus*, prout scilicet est actio *physice* considerata. Nam omne ens est bonum, saltem secundum quid. Hæc prima bonitas physica seu naturalis est etiam in peccato, quod sub hoc aspectu causatur a Deo (cf. Ia-IIae, q. 79, a. 2).

2a *Secundum speciem moralem*, ex objecto convenienti.

3a *Secundum circumstantias*, quasi secundum accidentia quædam.

4a *Secundum finem*, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam; finis operantis, ut infra dicetur, a. 6, immediate specificat intentionem et mediate electionem.

Objectio contra præcedens corollarium: Bonitas finis hic distinguitur a bonitate circumstantiarum; dum e contra S. Thomas dixit supra, q. 7, a. 3, ad 3um, quod finis est circumstantia, scilicet « *cur* ».

Respondet Cajetanus sic distinguendo: Finis adjunctus objecto est circumstantia *relate ad actum imperatum* seu, *exteriorem*, concedo; *relate ad actum interiorem, seu relate ad intentionem*, nego. Finis operantis sic specificat intentionem. V.g. cum aliquis dat eleemosynam ob vanam gloriam, vana gloria est circumstantia actus exterioris; sed specificat intentionem immediate; imo specificat mediate etiam actum exteriorem, ut stat sub ista intentione, non vero absolute, ut dicetur a. 6. Unde *finis operantis*, quamvis sit circumstantia, distinguitur ab aliis circumstantiis, prout *transit in specificans*, ut ait Cajetanus ibid.

2um Corollarium (ad 3um): *Actio non est bona simpliciter nisi omnes quatuor bonitates concurrant.*

Probatur ex Dionysio dicente: « *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* ». Quod quidem est bene intelligendum ad vitandam confusionem inter peccatum veniale et imperfectionem, et etiam ad servandam bonitatem actus quandoque heroici, nonobstante circumstantia venialiter mala, ut levis motus impatientiæ in martyrio. Sensus ergo adagii Dionysii est: Actio est simpliciter mala ex quocumque defectu, scilicet ex quacumque difformitate gravi vel levi cum *lege*, non cum *consilio*, quoad *id quod principale est* vel in objecto, vel in fine, vel in circumstantiis.

Explicatur: 1° Prædicta *difformitas* cum recta ratione seu cum lege accipi potest non solum ex objecto, sed etiam ex circumstantiis et ex fine operantis. Unde actio non est bona simpliciter, scilicet conformis rectæ rationi, nisi habeat quatuor prædictas bonitates. Et est *mala simpliciter*, si sit bona secundum objectum et circumstantias, sed *mala secundum finem operantis:* v.g. dare eleemosynam ubi et quando oportet, sed principaliter propter vanam gloriam, vel ad seductionem indigentis. Insuper actio est etiam *mala simpliciter*, si sit bona ex fine operantis, sed *intrinsece mala ex objecto:* v.g. mentiri ad salvandam vitam proximi.

2° Sed aliqua actio potest esse *simpliciter bona* secundum omnes prædictas bonitates, scilicet rectæ rationi et legi conformis secundum objectum, circumstantias et finem; et tamen potest esse *imperfecta* secundum modum; v.g. actus caritatis remissus, vel quia non conformis cuidam consilio aut inspirationi per modum consilii non obligantis. Sic est imperfectio, non vero peccatum veniale. Ita in ordine physico optimus equus habens quamdam maculam non pulchram in fronte.

3° Imo aliqua actio potest esse *simpliciter bona* secundum omnes prædictas bonitates, prout in eis consideratur *id quod est principale*, et simul potest esse venialiter culpabilis prout peccat quoad aliquid secundarium, v.g. ex parte finis vel circumstantiarum, ut ostendit Billuart, *De Act. hum.*, diss. IV, a. 4, Solv. objec.: « Actus ex objecto, et fine et præcipuis circumstantiis bonus, ut *prædicatio bona, cui supervenit* aliqua secundaria circumstantia venialiter mala, v.g. *levis motus vanitatis* aut levis impatientia, est opus simpliciter bonum moraliter, et meritorium vitæ aeternæ, et secundum quid malum venialiter, cui debetur poena temporalis: v.g. bonus thomista defendens doctrinam sui magistri, sed accidentaliter in ardore discussionis in uno verbo excedens contra Molinam vel Scotum, aut contra liberales, ejus actus est simpliciter bonus, meritorius vitæ aeternæ, sed secundum quid venialiter malus, cui debetur poena temporalis; v.g. ei debentur tædia quæ proveniunt ex discussionibus theologicis. Ita a fortiori martyrium cui supervenit accidentaliter levis motus impatientiæ aut pusillanimitatis. Hic actus est simpliciter bonus, imo heroïcus ex objecto, ex fine operantis, ex circumstantiis quoad principale consideratis. Hæc omnia sunt bona; sed accidentaliter in una vel alia circumstantia deest aliquid secundarium, et in hoc est difformitas venialis cum recta ratione; actus tamen remanet simpliciter bonus.

Objectio: Sed tunc peccatum veniale est actus distinctus ab opere simpliciter bono, v.g. a bona prædicatione, vel a martyrio.

Respondetur: Potest esse actus distinctus, sed potest esse, ut videtur, modus secundarius in principali actu. V.g. si prædictus venialis defectus accidat ex parte finis secundarii, ut in prædicatore qui loquitur principaliter ex zelo gloriæ Dei et salutis animarum, et tamen non satis reprimit quemdam motum vanæ complacentiæ, vel excedit secundario in aliqua circumstantia, ut si modo aspero veritatem defendat.

Hæc doctrina probari etiam potest per absurdum: Alioquin, ut notat Billuart, loc. cit., *vix ulla pia et honesta intentio daretur* quæ in electione non periret, cum vix ulla sit executio quam non comitetur subrepens aliqua venialis circumstantia. Certo certius martyr non privatur merito et corona martyrii quia admisit levem motum pusillanimitatis. Verum est quidem quod martyrium in ultimo instanti meriti satisfacit pro his omnibus venialibus; sed jam ante ultimum instans erat actus simpliciter bonus.

Imo, ait Billuart, ibid: « Si levis inordinatio finis, aut quævis mala circumstantia totum inficiat actum (vel illum reddat simpliciter malum) vix ullum actum bonum etiam in viris sanctis reperire poterimus; durum nimis et absurdum est consequens. Paucissima enim sunt opera etiam in viris sanctis attente vigilantibus, quibus in hac vita vel non deest aliqua debita circumstantia, vel non immisceatur aliqua mala, puta vanæ gloriæ, vel amoris proprii, nimiae complacentiae, remissionis, excessus, praecipitationis, inconsiderationis etc. Sic paucissimi sunt poenitentes quorum poenitentiam non comitetur aliquis excessus aut defectus, paucissimi superiores qui in correctionibus aliquem excessum zeli aut iræ non patiantur; paucissimi concinatores, qui, quamvis gloriæ Dei zelo ducti, inter auditorum applausus alicujus complacentiæ titillatione non moveantur; paucis-

simi orantes qui levem distractionem non admittant, et sic de cæteris ».

Ita S. Gregorius et Joannes a S. Thoma citati a Billuart, ibid.

An vero aliquis actus possit esse simul bonus ex objecto et malus ex fine, vel e converso, videbimus in explicatione a. 6.

Jam determinavimus quod actus humanus accipit bonitatem aut malitiam ab objecto, a fine et a circumstantiis. Nunc considerandum est an moralitas sic accepta ab objecto et a fine sit *specifica*.

* * *

DE SPECIFICATIONE PROPRIE DICTA AB OBJECTO ET A FINE ET DE RELATIONE UTRIUSQUE.

(aa. 5, 6, 7)

ART. V. — **UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA IN SUA SPECIE, scilicet ESSENTIALITER ET INTRINSECE EX OBJECTO:** seu utrum bonum et malum diversificent speciem.

Status quæstionis. — In prioribus articulis determinatum est quod actus humani accipiant bonitatem vel malitiam ex objecto et ex fine. Nunc magis proprie quæritur utrum hæc moralitas ex objecto accepta *sit specifica:* v.g. utrum occidere innocentem sit *intrisece et essentialiter malum*, ita ut remaneret malum etiam si Deus omnia præcepta positiva revocaret.

Scotus dicit: « Nullus actus est malus ex genere suo, sive ex solo objecto, nisi odire Deum » (*Opera*, edit. Vives, vol. 19, p. 148). « Occidere hominem, si Deus revocaret præceptum, non esset malum » (ibid., vol. 21, p. 537).

S. Thomas tenet oppositam sententiam. Sed sibi objicit hic in articulo:

1° Bonum et malum sunt in actibus sicut in rebus. Atqui in rebus bonum et malum non diversificant speciem, nam ad eandem speciem pertinet homo sanus et homo moribundus.

2° Malum est privatio. Ergo nequit constituere differentiam specificam nisi peccati omissionis.

Scotus et Nominales, qui negaverunt in hac re thesim traditionalem, viam paraverunt positivistis. Positivistæ moderni dicunt non esse specificam distinctionem inter bonum morale et malum: nam qui male agit est ille qui ignorat suum bonum utile et delectabile, propter confusionem imaginum suæ phantasiæ. Phantasia autem confusa non distinguitur specie a phantasia clara. Item Hippolytus Taine positivista, dicebat quod virtus et vitium sunt naturales effectus sicut saccharum et arsenicum. Arsenicum autem non est specie nocivum, quia in parva quantitate adhibetur ut remedium.

His non obstantibus responsio articuli est affirmativa.

Conclusio: *Bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus.*

Probatur 1° *Auctoritate* Aristotelis dicentis: « Similes habitus, similes actus reddunt ». Sed habitus bonus et habitus malus specie differunt, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo.

Pluries S. Sedes damnavit propositiones laxistarum, juxta quas mollities, seu masturbatio, fornicatio et onanismus non essent quid intrinsece malum ex objecto (cf. DENZING., 1198). Innocentius XI hanc propositionem damnavit: « Tam clarum videtur fornicationem ex se nullam involvere malitiam, sed *solum esse malam quia interdicta*, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur ». Item, ibid., 1199: « Mollities (seu masturbatio) jure naturæ prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali ».

Item S. Congregatio S. Officii, die 21 maji 1851, respondit circa hanc propositionem: « Probabile est istum matrimonii usum (scilicet per actum incompletum ad impediendam generationem) non esse prohibitum de jure naturali ». Responsio fuit: « Propositionem esse scandalosam, erroneam et alias implicite damnatam ab Innocentio XI propositione 49 » (DENZING., 1199).

Item die 19 aprilis 1853 quæstioni: an usus imperfectus matrimonii, sive onanistice, sive sodomistice fiat, prout in casu, sit licitus, S. Congregatio S. Officii respondit: « *Negative*. Est enim intrinsece malus ».

Proinde videtur omnino certum quod sententia Scoti non possit amplius hodie sustineri, scilicet: « Nullus actus est ex genere suo malus, sive ex solo objecto, nisi odire Deum » (*Opera*, edit. Vives, vol. 19, p. 148). « Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam et occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret præceptum, non essent peccata » (Ibid., vol. 21, p. 537). Cf. Billuart in Append., ultimæ editionis magnæ 1870, opusc. *de Onanismo*, in quo ostendit onanismum esse intrinsece malum secundum omnes theologos et Patres. Unde in hoc Scotus est extra totam traditionem, pariter Petrus de Alliaco et Gerson, cf. *Dict. théol. cath.*, art. Gerson, col. 1322, sq.

2° *Ratione probatur* conclusio: Actus specificantur et ideo specie diversificantur *ab objecto*. Atqui bonum et malum constituunt distinctionem specificam *in objecto* relate ad rectam rationem, cui bonum convenit, malum autem disconvenit. Ergo bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, prout debent esse a ratione.

Idest quidam actus sunt essentialiter rationales, *sicut et eorum objecta;* quidam vero non sunt tales, sed potius sunt irrationales. Cf. S. Thomam tractatum *De Lege*, Iª-IIæ, q. 94, et 100.

Major est evidens, quia actus est essentialiter relativus ad objectum, sicut visio ad coloratum, intellectio ad intelligibile.

Minor assignat fundamentum proximum obligationis, scilicet rectam rationem. Et probatur minor ex hoc quod bonum honestum

essentialiter convenit rectæ rationi, malum autem morale seu inhonestum non convenit. Nam unicuique rei est bonum id quod convenit ei secundum suam formam. Ergo bonum est animali rationali id quod convenit ei secundum suam rationem, et malum est id quod non convenit ei secundum rectam rationem. Sic bonum honestum est bonum secundum rectam rationem.

Agitur de ratione practica, quæ ordinat ad opus. Nam bonum et malum non constituunt distinctionem specificam relate ad rationem speculativam, quæ propterea tractat in eadem scientia de bono et de malo secundum rationem formalem altiorem; v.g. entis in metaphysica.[1]

Ideoque sunt plures actus humani *essentialiter rationabiles ex objecto essentialiter rationabili*, seu honesto, ut dicere veritatem et non mentiri, etiamsi mors sequatur.

1um Corollarium: Primum principium ethicæ est: *Bonum est faciendum, malum vitandum.* Idest bonum honestum ad quod essentialiter ordinantur facultates animæ rationalis, scilicet vivere secundum rectam rationem.[2]

2um Corollarium: Si revera, ut vult empirismus vel positivismus, ratio nostra non distingueretur essentialiter ab imaginatione, tunc homo non cognosceret distinctionem specificam inter bonum et malum morale; homo non cognosceret proprie quod supra bonum delectabile et utile datur *bonum honestum;* ideo Hippolytus Taine, dum negabat distinctionem specificam inter virtutem et vitium dicendo quod sunt sicut saccharum et arsenicum, negabat distinctionem essentialem inter rationem et sensum.

3um Corollarium: Si vero datur hæc distinctio, sed negetur liberum arbitrium, ut apud Spinoza, perit etiam distinctio specifica inter bonum morale et malum, non defectu principii directivi, sed defectu libertatis, quæ est conditio sine qua non moralitatis, ut dictum est. Unde pro Spinoza, ille qui male agit est ille qui non pervenit ad ideas claras et distinctas rationis propter confusionem suæ phantasiæ. Ita bolscevismus esset quædam aegritudo.

4um Corollarium: Jam apparet distinctio inter *legem naturalem* in ipsa nostra natura impressa, et *legem divinam positivam*: contra Scotum, Ockam, Petrum de Alliaco et Gerson.

Ad 1um: Etiam in rebus, bonum quod est secundum naturam, et malum quod est contra naturam, diversificant speciem naturæ: corpus enim mortuum et corpus vivens non sunt ejusdem naturæ.

[1] Propterea S. Thomas dicit in articulo quod aliqua differentia objecti est *per se* relate ad unum activum principium, et *per accidens* relate ad aliud: sicut differentia inter coloratum et sonorum est per se relate ad visum, et per accidens relate ad primum sensum internum, qui colligit objecta sensuum externorum. Cf. infra, q. 54, a. 2: utrum habitus distinguantur secundum objecta.

[2] Cf. S. Thomam, Ia-IIæ, q. 94, a. 2.

Dubium: Quomodo malum, quod est privatio, possit constituere differentiam specificam non solum peccati omissionis, sed et commissionis. Debet enim esse oppositio non solum privationis, sed contrarietatis.

Respondetur (ad 2um): Malum est privatio boni debiti in subjecto. Unde dicitur malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habet objectum sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus ».

Quoad hoc Cajetanus hic notat aliquid profunde dictum a S. Thoma, in Ia, q. 48, a. 1, ad 2um: « Scito quod dicere (hoc) non auderem, nisi esset expressa S. Thomæ doctrina in Ia, q. 48, a. 1, ad 2um ». Dicitur enim hoc loco: « Bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur *fini indebito*... Unde malum inquantum malum non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti ».

Ratio est, ait Cajetanus, quia « nullus operatur aspiciens ad malum » sub ratione mali. Et peccatum commissionis non est aversio a Deo sine conversione ad bonum commutabile, a quo specificatur peccatum commissionis, ut dicetur infra, Ia-IIæ, q. 72, a. 1, ubi dicitur quod « *peccatum* non est pura privatio, sed *est actus debito ordine privatus* ». Et in idem redit dicere quod peccata distinguuntur secundum oppositas virtutes; nam virtutes specificantur ab objecto opposito, ut dicitur ibid., ad 2um. Ideoque probabile est quod secundum S. Thomam formale constitutivum peccati commissionis consistat non in privativo, sed in positivo ut fundat privationem rectitudinis rationis; scilicet in tendentia positiva ad objectum dissonum rectæ rationi.

Unde differentia specifica inter bonum et malum actum sumitur primo ab objecto, a quo dependet prima et essentialis bonitas actus humani, ut dictum est art. 2.

ART. VI. — UTRUM ACTUS HABEAT SPECIEM BONI VEL MALI A FINE OPERANTIS.

Status quæstionis. — Jam in a. 4 S. Thomas determinavit actionem humanam accipere bonitatem et malitiam non solum ab objecto, sed etiam a fine extrinseco. Nunc autem quærit utrum bonum et malum, quod ex fine operantis sumitur, diversificet speciem humanorum actuum, an solum aggravet vel minuat accidentaliter in eadem specie. Hoc est alicujus momenti in praxi; nam ex hoc dependet quod sint duo peccata in confessione declaranda aut unum tantum.

S. Thomas sibi objicit: Videtur quod actus non specificetur a fine operantis: 1° quia actus specificantur ab objecto; finis autem

est præter rationem objecti; 2° quia est solum quid accidentale quod aliquis det eleemosynam propter vanam gloriam: ergo non obstante hoc fine, actus iste remanet essentialiter bonus; 3° quia ad inanem gloriam ordinari possunt actus secundum speciem diversi: ergo non specificantur ab inani gloria.

His non obstantibus, responsio est affirmativa, secundum duas sequentes conclusiones:

1ª Conclusio: *Actus interior voluntatis* (scilicet intentio, qui est etiam actus imperans) *specificatur a fine.*

2ª Conclusio: *Actus exterior voluntatis, seu imperatus, specificatus immediate ab objecto, specificatur etiam, mediate et formaliter, a fine operantis.*

Ad intelligentiam harum conclusionem S. Thomas distinguit actum interiorem et actum exteriorem voluntatis. Actus interior est primus actus virtute cujus voluntas se movet ad secundum. Sic intentio dicitur actus interior relate ad electionem, et est *actus imperans* relate ad actum imperatum, sive actus imperatus sit materialiter exterior, ut motus membrorum, sive sit actus intellectus aut voluntatis, ut electio, aut imaginationis, aut appetitus sensitivi. Cf. Cajetan. hic et q. 17, a. 4.

Probatur Prima Conclusio: Actus specificatur ab objecto. Atqui *finis est proprie objectum interioris actus voluntatis seu intentionis.* Ergo actus interior voluntatis specificatur a fine.

Major patet ex supra dictis. Hæc major non proprie negatur a Scoto, qui dicit tamen: « Nullus actus est ex genere suo malus, scilicet ex solo objecto (independenter a præcepto divino) nisi odire Deum ». Ratio est, ut ait agendo de mutabilitate legis naturalis, quia objectum v.g. homicidii non videtur esse evidentissime a priori immorale in omni circumstantia. Unde forte secundum se in quibusdam circumstantiis est licitum.

Item tenet Scotus quod fides acquisita ut est in dæmone et fides infusa sunt de eodem objecto; et quod proinde fides infusa non est supernaturalis nisi quoad modum. Sed plures post Concilium Tridentinum dixerunt quod fides infusa est quidem per se infusa et supernaturalis quoad substantiam, prout est proprietas gratiæ, sed non vi objecti formalis. Sic negant majorem hujus argumenti S. Thomæ.

Minor est evidens pro intentione finis. Sed, ut notat Cajetanus, verificatur etiam de omni actu interiori voluntatis, scilicet de omni actu imperante, eo quod finis est ratio eorum quæ sunt ad finem. Et ideo ratio formalis, propter quam actus imperans imperat alterum actum est finis propter quem imperat. V.g. aliquis sibi imperat dare eleemosynam ob vanam gloriam. Sic primo intentio imperat electionem, et electio imperat aliam electionem subordinatam seu electionem medii subordinati: v.g. volo sanitatem et propterea volo videre medicum, propterea voco servum ut quærat medicum.

Probatur Secunda Conclusio: Id quod est ex parte voluntatis se habet *ut formale* ad id quod est ex parte exterioris actus. Atqui interior actus voluntatis seu imperans specificatur a fine. Ergo actus exterior voluntatis, jam specificatus immediate et quasi materialiter ab objecto, specificatur etiam, *mediate et formaliter*, a fine.

Major explicatur: Voluntas utitur membris et aliis facultatibus ad agendum sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarii.

Sic confirmatur a. 4 q. 17ᵃᵉ, ubi probatum est quod imperium et actus imperatus, quamvis sint duo actus physici, sunt unus actus moraliter. Sic explicatur, ni fallimur, conceptus personæ moralis, ut collegium, quæ est quid physice multiplex, sed habet moraliter unitatem. Ita corpus Christi mysticum.

Corollarium: Ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter, quam fur, quia adulterium est finis operantis, et formaliter se habet ad furtum tamquam ad aliquid materiale, ut anima ad corpus. Sic sunt in hoc actu duo peccata specifice distincta, et in confessione declaranda.

Art. VII. — UTRUM SPECIES QUÆ EST EX FINE CONTINEATUR SUB ALTERA SICUT SUB GENERE, VEL E CONVERSO.

Responsio est cum distinctione inter subordinationem per se et subordinationem per accidens.

Sunt duæ conclusiones:

1ª Conclusio: Species bonitatis, quæ est *ex objecto per se ad talem finem ordinato,* continetur sub specie bonitatis quæ est ex fine, sicut sub genere.

Ratio est *quia species quæ est ex fine* est *magis generalis.* V.g. qui furatur ad accumulandum aurum ex avaritia. Hic sunt duæ malitiæ quarum una *per se subordinatur alteri.* Item in ordine boni, objecto caritatis *per se subordinantur objecta* aliarum virtutum.

2ª Conclusio: Species bonitatis quæ est *ex objecto per accidens ad talem finem ordinato,* non continetur sub altera, sicut sub genere. Sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi *disparatis.* V.g. qui furatur ut mœchetur, adunat in uno actu *duas malitias disparatas.*

Corollaria: cf. Billuart, *De Actibus humanis,* diss. 4, a. 4.

1um *Corollarium:* Electio bona ex objecto sordescit ex mala intentione: v.g. dare elemosynam unice vel principaliter ob vanam gloriam.

2um *Corollarium:* Electio mala non cohonestatur ex bona intentione; ejus tamen malitia minuitur; v.g. furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad salvandam vitam proximi. Aliis verbis: *Finis non justificat media,* si sunt intrinsece mala.

3um *Corollarium:* Idem actus potest habere duas species bonitatis vel malitiæ, unam ex objecto, aliam ex fine: v.g. dare elemo-

synam (misericordia) ad satisfaciendum pro peccatis (pœnitentia), vel propter amorem Dei et proximi (caritas).

4um Corollarium: Actus specifice bonus ex eo quod principale est 1° *in objecto,* 2° *in fine,* 3° *in aliis circumstantiis* manet simpliciter bonus et meritorius, etiamsi ei superveniat secundario aliquid venialiter malum; v.g. motus vanæ gloriæ vel impatientiae.

* * *

Dubia *de minori bono et de minori malo.*

Remanent duo dubia in hoc articulo solubilia circa *minus bonum* (objectum actus boni sed imperfecti) et circa *minus malum.*

1um Dubium: Utrum sit peccatum veniale, an solum imperfectio, eligere *minus bonum,* cum consilio hic et nunc opportuno eligendi *majus bonum.* V.g. aliquis medicus per novem dies audivit Missam ad gratiam specialem obtinendam, nec ex hoc exercitium medicinæ ei fuit impeditum; et intelligit quod melius esset sic continuare. Attamen medicus iste sibi dicit: Non sum ad hoc obligatus, et possum hoc tempus applicare ad studium medicinæ. Hoc est utique minus bonum, sed adhuc est bonum et non malum.

Ad quæstionem quidam respondent *affirmative,* in hoc casu est peccatum veniale, levissimum tamen; et negant distinctionem inter imperfectionem et peccatum veniale. Pro istis consideratio relationis inter minus bonum et majus prævalet. Scilicet pro istis *minus bonum* in comparatione ad majus bonum de consilio hic et nunc, *induit rationem mali.*

Alii vero *negant,* quia pro his prævalet consideratio absoluta: scilicet electio *minoris boni,* si fiat adhuc *pro legitimo motivo,* quamvis inferiori, *est bona* ex objecto quod et quo; sicut in casu de medico, qui applicat tempus non ad audiendam Missam quotidianam sed ad studium medicinæ. Hic actus enim specificatur ab objecto bono, secundum legitimum motivum, quamvis minus bonum. Admittimus hanc secundam responsionem.

2um Dubium: Utrum sit licitum eligere *minus malum* ad majus vitandum.

Respondetur: Examinavimus jam hoc dubium supra, q. 14, in fine. Sed nunc clarior apparet solutio.

Ad quæstionem quidam respondent *affirmative,* prout prævalet pro ipsis consideratio relativa seu comparatio inter minus malum et majus vitandum. Pro ipsis *minus malum* in comparatione ad majus malum *induit rationem boni.* Isti erant quasi rigoristæ quoad minus bonum, et hic sunt quasi laxistæ quoad minus malum eligendum. In hoc apparet relativismus perducens ad confusionem boni moralis et mali moalis.

Alii merito respondent *negative;* scilicet non esse licitum eligere minus malum ad majus vitandum, quando actus circa minus malum est *intrinsece malus ex objecto.* Ut supra diximus, eligere minus malum ad vitandum majus permitti nequit nisi: 1° utrumque malum vitari nequeat et quamdiu vitari nequeat; 2° agatur de minori malo non *intrinsece* malo; 3° agatur de duobus malis quæ inferuntur eidem personæ, ita Moyses consulit repudium uxoris ad evitandam mortem ejusdem personæ; Augustinus ait, ex alia parte, quod Loth peccavit consulendo viris Sodomæ quod abuterentur filiabus suis ad vitandum peccatum sodomiæ. Cf. supra, q. 14, in fine.

* * *

DE INDIFFERENTIA ACTUUM HUMANORUM.

1° *in specie* (a. 8), 2° *In individuo* (a. 9).

ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM SPECIEM, scilicet specificative indifferens.

Status quæstionis. — *Actus indifferens* significat actum neque moraliter bonum neque moraliter malum. *Secundum speciem* significat *ex parte objecti,* sic distinguitur ab actu *in individuo,* scilicet ut est a parte rei in concreto, vestitus suis circumstantiis.

Ita in ordine physico distinguitur homo secundum speciem, scilicet animal rationale, ab homine in individuo, scilicet cum conditionibus individualibus, parvus vel magnus, etc.

Responsio est affirmativa; scilicet

Conclusio: *Dantur actus humani indifferentes ex sua specie,* seu specie indifferentes.

Est sententia communissima. Quidam dixerunt hanc negatam fuisse a Scoto. E contra Montefortino dicit hanc Scotum tenuisse. Et revera Scotus exaggerat potius indifferentiam actuum ex sua specie cum dicat: Nullus actus est ex genere suo seu ex objecto malus, nisi odire Deum.

Probatur 1° *Ex auctoritate* Augustini in argum, « sed contra ». Pariter S. Hieronymus, in Epist. 89, dicit: « Bonum est continentia, malum est luxuria. Inter utrumque indifferens (est) ambulare ».

Damnatur aliqua propositio Joannis Huss, quæ negat existentiam actuum indifferentium ex sua specie (cf. DENZING., 642).

2° *Ratione probatur:* Omnis actus habet speciem ab objecto subdito rectæ rationi (cf. a. 2). Atqui contingit quod objectum actus non includat conformitatem nec difformitatem ad ordinem rationis, sicut v.g. levare festucam, ire ad campum, scribere, loqui. Ergo tales actus secundum speciem sunt indifferentes, scilicet moraliter nec boni nec mali, neque præcepti a lege naturali vel positiva, nec prohibiti ab ulla lege.

Oportet tamen distinguere actus *generice* indifferentes, ut scribere, et actus *specifice* indifferentes, ut ire ad campum, quia scribere

mendacium est immorale, prout specificatur ab objecto malo. Ita votum dare pro malo candidato.

Responsio ad objectiones: 1ª *Obiectio* est: Inter ea quæ sunt privative opposita, v.g. inter tenebras et lucem, non datur medium. Atqui bonum et malum sunt privative opposita; nam malum est privatio boni debiti. Ergo inter utrumque non datur aliquod medium, scilicet indifferens.

Respondetur: Distinguo majorem: Inter ea quæ sunt privative opposita non datur medium, quando privatio est *in facto esse* et totaliter tollit formam oppositam, concedo; *sic tenebræ* respectu lucis, mors respectu vitæ; quando vero privatio est *in fieri* et consitit in privari, nego; sic ægritudo respectu sanitatis. Datur enim medium inter sanitatem et veram ægritudinem, initio ægritudinis vel in convalescentia. Ita in peccato, actus potest esse malus in individuo, v.g. ex fine, et non ex objecto, scilicet non in specie; v.g. ire ad campum est de se indifferens, sed fieri potest malum si fiat ad furtum faciendum. Malum autem ex fine non tollit indifferentiam ex objecto, sed actus individualiter sumptus est simpliciter malus.

Ad 2um: Omne objectum habet aliquam bonitatem vel malitiam saltem naturalem. Sed non sequitur quod habeat bonitatem vel malitiam moralem.

Instantia: Non datur habitus indifferens secundum speciem: ergo nec actus.

Respondetur: Nego consequentiam. Disparitas in hoc est quod habitus acquiritur per actus non secundum speciem, sed in individuo; et in sequenti articulo dicemus quod nullus actus humanus est indifferens in individuo. Insuper sunt habitus indifferentes moraliter, ut artes mechanicæ, quamvis earum exercitium in individuo non sit indifferens.

Corollarium: Ut aliquis actus sit indifferens secundum speciem, requiritur quod non sit præceptus, nec prohibitus ab ulla lege sive naturali, sive positiva. Unde ante quamlibet legem divinam *positivam* aliquis actus potest esse secundum suam speciem malus vel bonus. Hoc est contra Ockam et alios Nominales, ut Gerson, Petrus de Alliaco, qui dixerunt nullum actum esse ex genere suo malum, ne quidem odire Deum, quod est malum quia prohibitum positive a Deo. Et hoc est etiam contra Scotum qui dixit quod nullus actus est perfecte bonus ex genere tantum, sive ex solo objecto, nisi amare Deum; nec malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum cf. *Opera Scoti*, ed. Vives, vol. 19, p. 148. Pariter dixit: « Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex præcepto divino, ut cognoscere alienam, et occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret præceptum, non essent peccata » (*Ibid.*, vol. 21, pag. 537, et *ibid.*, vol. 24, p. 377). Hoc est indifferentismus et positivismus moralis.

ART. IX. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM INDIVIDUUM.

Status quæstionis. — Non agitur de actibus indeliberatis, ut fricare barbam, movere pedem ex impulsu naturæ vel imaginationis. Hi enim non sunt actus humani; unde sunt indifferentes etiam in individuo, scilicet neque boni, neque mali. Hoc declaratur a S. Thoma in fine corporis articuli.

Nec agitur de indifferentia ad meritum supernaturale et demeritum. Nam manifestum est quod dantur etiam in individuo actus indifferentes relate ad ordinem supernaturalem, scilicet neque salutares aut meritorii, neque demeritorii: v.g. actus ethice boni in infideli vel in peccatore, ut dare eleemosynam, prout est bonum honestum naturale absque ulla relatione ad finem supernaturalem.

Agitur ergo de actibus deliberatis et de eorum indifferentia ad bonum vel malum morale.

Responsio est negativa, scilicet:

Conclusio: *Nullus est, nec esse potest actus indifferens in individuo.*

Est sententia communior contra Scotum et Vasquez. Præter S. Thomam ejusque scholam, eam docent S. Bellarminus, Suarez, Valentia, S. Alfonsus et multi recentiores, ut Muller, Simar, Bouquillon, Noldin, Lehmkuhl, Frins (cf. PRUMMER, *Manuale Theol. Moral.*, I, p. 79).

Quæstio ista non est sine relatione ad quæstionem de *imperfectione*, quæ videtur quibusdam scotistis esse in concreto quid indifferens [1].

Probatur: 1° *Ex auctoritate.* Apud MATTH., XII, 36: dicitur: « *Omne verbum otiosum... reddent rationem de eo homines in die judicii* ». Et S. Gregorius ait: « Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret ». Si autem his non caret, ait S. Thomas, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Aliis verbis: quamvis loqui sit quid indifferens in genere, non tamen in individuo, dummodo sit deliberate loqui, et non solum mechanice sine conscientia. S. Hieronymus, in *Ps.*, 16, ait: « Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus? ». S. Bernardus: « Otiosum verbum est quod nullam rationabilem causam habet ».

Item citatur *I Cor.*, X, 31: « *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid faciatis, omnia in gloriam Dei facite* »: scilicet omnia fieri debent, saltem virtualiter implicite, propter finem honestum et gloriam Dei, etiam ea quæ sunt indifferentia secundum speciem, ut ambulare.

[1] Pro scotistis actus remanet indifferens etiam in invididuo, prout versatur circa solum commodum naturæ, aut circa nolitionem majoris perfectionis, aut prout fit ex conscientia invincibiliter erronea.

Billuart citat etiam S. Augustinum.

2° *Ratione* probatur: *Quotiescumque homo deliberate agit, tenetur actioni suæ præstituere finem honestum.* Atqui si facit hoc, actus erit bonus, dummodo non sit malus aliunde, scilicet ex objecto vel circumstantiis; si non facit, actus erit malus, quia carebit fine debito. Ergo non datur, nec dari potest actus indifferens in individuo.

Major explicatione indiget. Ipsa fundatur in hoc quod homo, quotiescumque deliberate agit, agit propter finem, quem sibi ex judicio rationis præstituit (cf. supra, q. 1, aa. 1, 6). Et hoc patet, quia alioquin ejus actus contingeret a casu, nec esset ratio cur unum ageret potiusquam aliud; vel esset solum finalitas inconsciens, ut in vita vegetativa vel mere sensitiva.

Insuper homo deliberate agens *debet* semper agere propter finem *honestum*, et non solum indifferentem, quia debet agere ut homo, *ut agens rationale*, non vero neglecta ratione, quia sic ageret ut bestia. Atqui agere ut homo, seu secundum conditionem et exigentiam naturæ rationalis, est agere propter bonum honestum. Dicitur enim bonum honestum id quod convenit rationi, etiam si ex alia parte sit delectabile et utile et pertineat ad vitam sensitivam ut est sub imperio rationis, v.g. manducare. Sic homo distinguitur a brutis, quæ agunt propter bonum delectabile secundum sensum, prout nequeunt bonum honestum cognoscere.

Minor autem argumenti patet: Nam omnis actus deliberatus in individuo fit juxta dictamen rectæ rationis aut non. Si primum est bonus, si secundum est malus. Ergo etiam si actus sit indifferens ex objecto, fit bonus vel malus saltem ex fine operantis, prout ordinatur aut non ordinatur ad debitum finem [1].

Brevius, argumentum ad hoc reducitur: *Quotiescumque homo deliberate agit, tenetur agere secundum rectam rationem.* Atqui si hoc facit, actus est moraliter bonus; si vero hoc non facit, actus est moraliter malus. Ergo dari nequit actus indifferens in individuo.

Objectio: Sufficit quod homo agat ad commoditatem naturæ; et tunc actus est indifferens in individuo.

Respondetur: Distinguo antecedens: Sufficit quod homo agat ad commoditatem naturæ *secundum rectam rationem*, concedo; secus, nego.

1um Corollarium: Deliberate agere propter solum bonum delectabile sensibile, tamquam propter finem, est malum.

[1] Quidam optimus prædicator dominicanus sic illustrabat symbolice hanc doctrinam. Dicebat ipse: Omnis actus deliberatus est sive bonus sive malus moraliter; nullus est indifferens in individuo, sicut in summitate montium ubi est *linea divisionis aquarum* omnis gutta aquæ quæ cadit, cadit vel ad dexteram lineæ, et tunc pervenit ad tale flumen et mare; vel cadit ad sinistram hujus lineæ et tunc pervenit ad oppositum flumen et mare: nulla gutta est indifferens. Ita in linea divisionis aquarum quæ est in Helvetia, talis gutta per Rhodanum pervenit ad mare mediterraneum; altera ad flumen Inn, deinde ad Danubium et ad mare Nigrum. Ita omnes actus nostri deliberati ordinantur vel ad bonum morale, vel ad malum, et nullus est indifferens in individuo.

Damnata est ab Innocentio XI ista laxistarum propositio: « Opus conjugii *ob solam voluptatem* exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali » (DENZING., 1159); Item: « Comedere et bibere usque ad satietatem *ob solam voluptatem* non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui » (*Ibid.*, 1159).

Et ratio est quia bonum delectabile *sensibile* est finis partis sensitivæ et non potest esse finis licitus partis *rationalis*. Ergo homo ratione præditus, deliberate agens, non potest licite agere propter bonum delectabile sensibile tamquam propter finem. Sic enim voluntas serviret parti sensitivæ, cui debet dominari. Ordo enim agentium debet correspondere ordini finium.

Homini quidem non prohibetur percipere delectationem sensibilem adnexam ab Auctore naturæ operationibus conservationi individui aut speciei necessariis, sed prohibetur in eam tamquam in finem sistere, sicut animalia bruta faciunt. Cf. supra, q. 4, a. 2: delectationes sunt propter operationes, et non operationes propter delectationes.

Neque licitum est desiderare cognitionem veritatis propter solam delectationem ei adnexam; hoc esset curiositas. Neque homo potest operari propter bonum utile tantum; nam utile ordinatur ad aliud. Debet autem ordinari ad bonum honestum, et non solum ad bonum delectabile.

2um Corollarium pro ascetica (cf. PRUMMER, *op. cit.*, I, p. 81): Hæc doctrina est valde consolatoria pro hominibus bonæ voluntatis. Nam omnes actus deliberati, etiam minimi, qui peccata non sunt, sunt moraliter boni, et in homine *justo* sunt meritorii. Sic etiam his actionibus minimis justus meretur de die in diem augmentum gratiæ et gloriæ. Dum e contra in sententia Scoti, præter actus aut graviter aut leviter malos, non omnes actus deliberati sunt moraliter boni, sed quidam indifferentes in individuo.

Dubium: Utrum homo *debeat* omnes actus suos ordinare non solum ad finem honestum, sed etiam ad Deum, saltem virtualiter vel implicite.

Respondetur affirmative: (cf. PRUMMER, *op. cit.*, I, p. 75). In hoc fuerunt duæ deviationes ad invicem oppositæ.

Bajus et *Jansenistæ* dixerunt quod homo debet ordinare *actualiter* omnes actus suos ad Deum, alioquin actus est peccatum propter corruptionem naturæ. Etenim justa ipsos non datur medium inter caritatem cœlestem et cupiditatem vitiatam. Ex hac falsa doctrina sequitur quod omnia infidelium opera, quippe qui actiones suas non referunt ad Deum, sint peccata. Quod quidem S. Pius V damnavit (cf. DENZING., 1025).

Plures jesuitæ dixerunt quod homo *non obligatur ordinare virtualiter* omnes actus suos in Deum; sed ad honestatem actus sufficere ut fiat propter bonum honestum. Imo alii auctores dixerunt quod actus remanet bonus, etsi voluntas non intendat bonum ho-

nestum, sed delectationem vel commodum, quin de ulteriori fine cogitet. Ita Noldin.

Hæc ultima sententia non est satis tuta, nam damnata est ista propositio: « opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus culpa caret et defectu veniali » (DENZING., 1159).

Thomistarum sententia, a multis etiam aliis theologis admissa, est: *Homo tenetur sibi præfigere in omnibus suis actibus finem honestum, qui saltem implicite refertur ad Deum.*

Nam homini præstitutus est a Creatore finis ultimus, ad quem tendere debet in omnibus suis actibus. Requiritur ordinatio, non actualis et explicita, sed *implicita*, in quantum homo percipit omnem actum ut rectæ rationi et legi æternae convenientem. Cf. III *Contr. Gent.*, cc. 26, 29: Delectatio est propter operationem, et non e converso. Responsio ista fundatur in illo *I Cor.*, x, 31: « *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloria Dei facite* ».

Non requiritur quidem quod homo quolibet die eliciat explicitum propositum omnia faciendi ad Dei gloriam; sufficit enim quod debitis temporibus eliciat actum fidei et caritatis, ex quibus habetur prædicta intentio virtualis vel implicita.

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio est: Non est obligatio sine præcepto. Atqui non datur præceptum, nec naturale, nec positium, præstituendi finem honestum cuilibet actioni. Ergo ruit fundamentum thesis.

Respondetur: Concedo majorem et nego minorem.

2ª Objectio: Non datur præceptum positivum de præstituendo fine honesto cuilibet actioni. Nam adducta verba S. PAULI ex *I Cor.*, x, 31 « *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite* », et alia ex epist. *ad Coloss.*, III, 17, non sunt præceptum sed tantum *consilium* saluberrimum quidem, ut dicit S. Bonaventura secundum quosdam.

Respondetur: Verba Apostoli sunt *præceptiva*. Quod quidem constat: 1° Ex verbis ejusdem Apostoli *I Cor.*, XVI, 14: « *Omnia vestra in caritate fiant* » Verbum « *facite* », ubique in S. Scriptura denotat præceptum, quando materia est capax præcepti. 2° Quia jam in ordine naturali homo debet omnia facere propter ultimum finem, scilicet propter Deum. A fortiori in ordine supernaturali. Cf. de hoc præcepto, prout differt a consilio, S. Thom. *Exposit. ad Coloss.*, III, 17, lect. 3.

3ª Objectio: Sed non est præceptum naturale omnia faciendi propter Deum, auctorem naturæ; nam nullus homo putat sibi inesse obligationem, dum vult spuere, purgere ventrem, nares emmungere, actiones illas ad finem honestum referendi.

Respondetur: Est præceptum naturale quod homo deliberate agens in omnibus debet agere secundum rectam rationem, secundum dignitatem suæ naturæ, propter finem honestum. Sic debet spuere, vel nares emungere ut oportet et quando oportet, ad sanitatem et ad bene esse functionum vitæ corporalis; et ipsa inhonesta, ut purgare ventrem, debet modo honesto et secundum rationem facere. Nec tamen requiritur quod ista ordinet explicite et in actu signato ad gloriam Dei. Sufficit quod virtualiter aut implicite ordinentur.

4ª Objectio: Attamen hoc præceptum est affirmativum. Atqui præcepta affirmativa obligant semper, sed non pro semper. Ergo homo non tenetur pro semper referre actiones suas in bonum honestum.

Respondetur: Hoc præceptum est simul etiam negativum. Scilicet: Nihil agendum est otiose, et sine determinatione rectæ rationis. Ergo sic obligat pro semper, scilicet quotiescumque deliberate agimus. Et homo ita debet semper agere, alioquin non operatur ut homo, sed ut animal, et quasi mechanice.

5ª Objectio: Hoc præceptum semper et in omnibus agendi propter finem honestum est nimis rigorosum et onus intolerabile. Sequeretur innumerabilia esse peccata venialia, vel esset occasio perpetua scrupuli, v.g. si quis oblivisceretur ordinare actum spuendi ad honestum finem.

Respondetur: Sufficit intentio virtualis et implicita; et hoc habetur vi intentionis actualis generalis vivendi secundum rectam rationem. Hæc præcedens intentio virtualiter remanet, nisi revocetur per contrariam intentionem. Insuper saepe hæ actiones inferiores, v.g. spuendi, comedendi, bibendi, fiunt indeliberate. Imo, ut diximus, hæc doctrina est consolatoria: nam omnes actus deliberati, etiam minimi, qui non sunt peccata, sunt moraliter boni et in justo sunt meritorii.

6ª Objectio: Sed de his actionibus, ut sunt spuere, bibere etc., non potest esse votum. Ergo non sunt bonæ moraliter.

Respondetur: Votum debet esse de *meliori* bono: v.g. propter mortificationem se abstinere a cibo, vel a tali cibo.

7ª Objectio circa *imperfectionem:* Cf. PRUMMER, *op. cit.*, I, p. 80.

Omissio actus non præcepti, v.g. auditionis Missæ in die feriali, non est mala, quia actus ille non est obligatorius. Atque neque est bona omissio illa, quia ejus oppositum, scilicet audire Missam, est quid bonum. Ergo hæc omissio est indifferens. Ideo indifferens est etiam actus quo quis vult hoc omittere, scilicet nolitio majoris perfestionis.

Respondetur: Hæc omissio est bona, si fiat propter rationale motivum; secus est mala. V.g. est mala si fiat ex tædio laboris ex pigritia, ex pruritu libertatis exercendæ, ex contemptu etc. E contra, est bona si fiat propter curam sanitatis, laboris nimii vitandi, aut propter aliud rationale motivum. Et tunc hic *actus bonus* potest esse *imperfectus* et *minus bonus* quam alter, sicut actus caritatis remissus, qui remanet meritorius. V.g. nolo audire Missam die feriali ad nimium laborem vitandum, vel ad alia honesta inferiora et non ne-

cessaria facienda, cum tamen possem ex majori caritate eam audire.[1] Insuper non tenemur in via semper conformare voluntatem cum voluntate divina in volito materiali, nec justus semper tenetur ad maximum generositatis moraliter ei possibile hic et nunc.

Scotus faciliter explicat imperfectionem, sed non servat principium contradictionis, in quo fundatur argumentatio S. Thomæ.

8ª *Objectio:* Saltem per accidens potest existere actus indifferens in individuo. Nam: Aliquis potest invincibiliter ignorare præceptum agendi semper propter finem honestum. Atqui hic homo potest agere opus indifferens ex objecto et ex fine, v.g. ire ad campum. Ergo hic actus neque erit bonus, cum sit indifferens ex objecto et fine; neque malus, propter ignorantiam invincibilem supradictam.

Respondetur: Quidam thomistæ, ut ALVAREZ, *op. cit.*, p. 188, concedunt quod in hoc casu *per accidens* esset actus indifferens in individuo; et quod S. Thomas hoc non excludit quia ipse loquitur de his quæ sunt per se.

Sed ut dicunt Medina, Billuart et Prümmer, melius esse videtur negare possibilitatem ignorantiæ invincibilis circa obligationem agendi semper secundum rectam rationem, et cum relatione saltem implicita ad Deum. Ita dictat synderesis, quæ in quolibet homine rationis compote viget.

ART. X. — DE CIRCUMSTANTIIS QUÆ MUTANT SPECIEM.

Conclusio: *Sunt quædam circumstantiæ mutantes speciem* seu a quibus actus desumit speciem boni vel mali.

Probatur 1° Auctoritate: Concilium Tridentinum, sess. 14, c. 15, can. 7, DENZ. 917, definivit circumstantias, quæ *peccati speciem mutant*, necessario esse confitendas: v.g. furtum in loco sacro.

Faucher in sua editione notat quod Scotus, Vasquez et alii pauci stant contra hanc doctrinam.

2ª *Ratione probatur:* Moralitas sumitur ex ordine ad rectam rationem seu ad regulas morum. Atqui quædam circumstantiæ, seorsim a specie morali petita ab objecto, important specialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad rationem vel regulas morum: v.g. furari in loco sacro. Ergo quædam circumstantiæ dant speciem moralem actus, et dicuntur mutare speciem.

Notandum est: Inter circumstantias mutantes speciem, quædam superaddunt *novam speciem* alteri primæ remanenti: v.g. furari ad

[1] S. Thomas, IIª-IIªᵉ, q. 54, a. 3, agnoscit culpam venialem in omissione actus non præcepti, si sit « ex defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum », v.g. per pigritiam. Billuart, *De Act. hum.*, diss. 4, a. 6, solutio 3ªᵉ objectionis, dicit: « Velle omittere actum non præceptum propter honestam occupationem est bene; sed hoc omittere ex pigritia aut contemptu est male facere, imo etiam si præcise et solum quia homo non tenetur. Tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate ».

mechandum; quædam vero conferunt *primam speciem* bonitatis aut malitiæ, v.g. si actus sit indifferens secundum suam speciem; sic est ambulare causa sanitatis; aut quia prima species bona destruitur a malo fine; v.g. dare elemosynam unice ob vanam gloriam; scilicet malus finis impedit ne prima species bona ex objecto resultet. Sic proprie *mutatur* species actus, quia prior erat bona, et secunda est mala.

Solvuntur objectiones:

Objectio: Accidens non dat speciem, præsertim primam. Atqui circumstantia est accidens in genere moris. Ergo circumstantia non potest dare speciem.

Respondetur: Major transeat. Distinguo minorem: Circumstantia est accidens in genere moris, *et potest fieri principalis conditio objecti*, scilicet motivum seu finis, concedo; secus, nego. Eodem modo distinguo consequens: Circumstantia non potest dare speciem, *ut accidens*, transeat; *ut principalis conditio objecti seu motivum*, nego.

Alia Objectio: Unius rei non sunt plures species

Respondetur: Distinguo: Unius rei *absolutae* non sunt plures species, concedo; unius rei *relativæ et procedentis a duplici consideratione rationis* non sunt plures species, nego.

ART. XI. — DE CIRCUMSTANTIIS ATTENUANTIBUS ET AGGRAVANTIBUS.

Conclusio: *Sunt quædam circumstantiæ quae speciem non mutant, sed solum aggravant aut minuunt bonitatem vel malitiam in eadem specie.*

Probatur: Moralitas sumitur ex ordine ad rectam rationem seu ad regulas morum. Atqui quædam circumstantiæ, seorsim sumptae a specie morali petita ab objecto, *non important specialem ordinem conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem* seu ad regulas morum, sed solum aggravant aut minuunt in eadem specie; v.g. furari parum aut multum. Ergo quædam circumstantiæ non mutant, sed solum aggravant aut minuunt bonitatem vel malitiam actuum in eadem specie.

Inter circumstantias *aggravantes*, quædam *notabiliter* aggravant, v.g. ita ut peccatum fiat de veniali mortale, sicut furtum fit grave dum aufertur invito domino certa quantitas rei alienæ. Quaedam vero *leviter* tantum aggravant, sicut si fur subripuerit triginta asses potiusquam viginti.

Corollarium: Quoad confessionem: Circumstantiæ mutantes speciem certo sunt accusandæ in confessione. Etiam circumstantiae notabiliter aggravantes sunt accusandae, secundum communiorem et tutiorem sententiam, præsertim si in his peccatum fiat mortale, et etiam si mortale peccatum fiat gravius, sicut si quis per menses

et annos perseveraret in odio fraterno, aut si quis totam noctem transigeret in impudiciis.

Compendium Qu. XVIII[ae]: In hac questione 18[a] vidimus undenam sumitur bonitas et malitia humanorum actuum in generali; scilicet ex objecto, ex fine operantis et ex circumstantiis.

In quæstione sequenti agitur de bonitate et malitia actus interioris voluntatis, præsertim relate ad *regulas morum*, scilicet ad rectam rationem et ad legem divinam. Unde proprie erit sermo de obligatione.

QUÆSTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS

PER RESPECTUM AD REGULAS MORUM.

Status et divisio quæstionis. — Agitur de bonitate et malitia actus interioris seu actus imperantis a voluntate eliciti, qui præcipue est intentio et electio, ut aiunt Gonet et Sylvius. Postea, in q. 20, tractabimus de bonitate et malitia actus exterioris seu imperati.

In hac quæstione 19[a] S. Thomas examinat præsertim quomodo bonitas moralis actus interioris voluntatis pendeat a regulis morum, sub quibus objectum specificat. Et distinguit S. Doctor duplicem regulam morum, unam supremam, scilicet legem æternam, alteram proximam, scilicet dictamen rectæ rationis seu conscientiæ.

In hac quæstione sunt duæ partes:

1[a] *Pars: A quibusnam principiis dependeat bonitas voluntatis.* Et hoc quæritur per quatuor priores articulos: a. 1 - *an ex objecto;* a. 2 - *an ex solo objecto;* a. 3 - *an a recta ratione seu a conscientia;* a. 4 - *an a lege æterna.*

2[a] *Pars: Difficultates et dubia circa prædicta principia.* Et de hoc quæritur per alios sex articulos, scilicet: a. 5 - *utrum ratio errans obliget;* a. 6 - *Utrum voluntas sequens rationem errantem sit mala;* a. 7 - *Utrum bonitas electionis dependeat ex intentione finis;* a. 8 - *Utrum quantitas bonitatis electionis sequatur quantitatem bonitatis intentionis;* a. 9 - *Utrum bonitas voluntatis dependeat a voluntate divina;* a. 10 - *Utrum voluntas humana debeat semper conformari divinæ voluntati in volito.* Cf. de hac re *Contr. Gent.*, III, c. 129.

ART. I. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBJECTO.

Status quæstionis. — Primo aspectu hic articulus videtur repetere ea quæ dicta sunt in a. 2 et in a. 5 præcedentis quaestionis, in quibus jam determinatum est quod actio humana habet bonitatem vel malitiam ex objecto, et quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus. At in præsenti articulo S. Thomas agit speciatim *de actu interiori* ut distinguitur ab exteriori, *et vult osten-*

dere relationem prædictorum cum sequentibus de duplici regula morum. Hoc apparet præsertim ex 3ª objectione, in qua ponitur difficultas hic solvenda, scilicet: Objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ; ergo non potest præstare voluntati bonitatem moralem. Et huic objectioni responsio est: Hoc potest prout *subditur regulis morum.*

Unde hi duo primi articuli sunt simul recapitulatio præcedentis quæstionis et introductio ad subsequentes. Et ita proponerentur, si S. Thomas non haberet consuetudinem dividendi quæstionem per articulos.

Ad quæstionem responsio est affirmativa.

Conclusio: *Bonitas voluntatis dependet ab objecto, prout objectum cadit sub ordine rationis* (ad 3um).

Probatur 1° Auctoritate Aristotelis dicentis: *Justitia est secundum quam aliqui volunt justa.*

2° Ratione: Differentia speciei in actibus voluntatis est secundum objecta a ratione proposita, ut dictum est in a. 5 præcedentis quæstionis. Atqui bonum et malum sunt per se differentiæ actuum voluntatis (q. 18, a. 1), sicut verum et falsum sunt per se differentiæ actuum rationis. Ergo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenduntur *secundum objecta* relate ad ordinem rationis. Cf. Cajetanum et Alvarez.

Corollarium: Ut dicitur ad 3um, actus sunt intrinsece boni quorum objectum est semper secundum se conforme rationi; v.g. amare Deum, reddere debitum.

Notandum est, ut jam supra diximus, quod sic objectivismus traditionalis opponitur *subjectivismo kantiano* in rebus moralibus, sicut in rebus physicis aut metaphysicis. Pro Kant enim norma moralitatis est mere subjectiva: non sumitur ex objectiva ratione boni, ex bono ipso, sed ex imperativo categorico, quod est subjectivum judicium syntheticum a priori, scilicet: « *Age in omnibus ita ut moralis directio voluntatis tuæ principium simul esse possit legislationis communis* ». Sed hæc moralis directio valere nequit pro omnibus hominibus *nisi fundetur in objecto voluntatis omnium hominum secundum rectam rationem.* Actus voluntatis non specificatur a regula, sed *ab objecto regulæ subdito:* v.g. volo cibum moderate. Voluntas enim nostra non est quid absolutum, sed relativum ad objectum volendum; et regula est objectiva, prout objectum ei subditur et subdi debet, *ratione honestatis participatæ in objecto isto.*

Art. II. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX SOLO OBJECTO.

Status quæstionis. — Primo aspectu videtur quod præsens articulus rursus in quæstionem ponat ea quæ jam soluta sunt in praecedenti quaestione, in qua determinatum est quod bonitas moralis vel malitia sumitur non solum ex objecto, sed etiam ex fine et ex circumstantiis. At nunc S. Thomas ea quæ dixerat in præcedenti quæstione applicat ad actum interiorem voluntatis, præsertim ad intentionem, cujus objectum est finis, ut dicitur hic ad 1um.

Propterea ex corpore articuli et ex responsione ad 1um deducitur sequens

Conclusio: *Bonitas actus interioris voluntatis, qui est intentio, per se dependet ex solo objecto, quod est etiam finis hujus actus.*

Probatur dupliciter: 1° Solum objectum dat per se bonitatem et malitiam actibus. Atqui pro actu interiori, qui est intentio, objectum istud nihil aliud est quam *finis operantis.* Ergo.

Circumstantiæ autem quæ remanent mere circumstantiae et non transeunt in rationem objecti, sunt solum accidentia actus, ut dictum est in quæstione præcedenti a. 10, ad 2um: et non mutant speciem, sed solum aggravant vel minuunt in eadem specie, ut est furari parum vel multum. Sed quandoque circumstantiae transeunt in rationem objecti vel finis qui est objectum intentionis: v.g. furari ad adulterium commitendum.

2° Bonitas et malitia essentialis actus interioris voluntatis primo sumi debet *secundum aliquod primo et per se intentum,* scilicet secundum finem qui est objectum actus interioris voluntatis, seu intentionis.

Art. III. — UTRUM ET QUOMODO BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX RATIONE.

Status quæstionis. — Hic incipit proprie quæstio de regula proxima moralitatis, scilicet de *recta ratione practica,* in qua tria continentur: 1° *Synderesis,* seu habitus primorum principiorum practicorum, 2° *Scientia moralis,* quæ deducit ex prædictis principiis conclusiones necessarias et universales, 3° *Conscientia moralis,* quæ, ut dictum est Iª, q. 79, a. 13, est actus, seu dictamen rationis practicæ, applicans scientiam moralem ad singularia agenda, seu dictans aliquid in particulari hic et nunc esse faciendum aut vitandum. Est ultimum judicium regulans electionem, ante imperium.

De conscientia S. Thomas tractavit etiam *de Verit.,* q. 17, per quatuor articulos.

Notandum est quod hæc tria, scilicet synderesis, scientia moralis, et conscientia moralis, in ratione practica contenta, elevantur per gratiam, et sic vocantur 1° Fides de præceptis, 2° Theologia moralis, 3° Conscientia christiana, quæ in justo est actus prudentiæ infusae, cui subservit prudentia acquisita. Unde quæstiones speciales de formatione conscientiæ rectæ et certae pertinent ad tractatum de prudentia, et solum quæstiones generales pertinent ad tractatum de actibus humanis.

In nostro articulo agitur de recta ratione practica quasi in genere tantum. Propterea remittenda est quæstio quasi moderna de scientia dubia et de conscientia probabili ut supplementum articulorum 5 et 6, in quibus agitur de conscientia erronea. Cf. infra post articulum 10.

Conclusio: *Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.*

Probatur 1° *Auctoritate* S. Hilarii citati in argum. « sed contra ».

2° Ratione: Objectum voluntatis proponitur ei per rationem. Atqui bonitas voluntatis proprie dependet *ex objecto* intentionis, quod est finis. Ergo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Minor probata est in aa. 1 et 2 hujus quæstionis.

Major probatur: Nihil volitum nisi præcognitum. Requiritur autem cognitio intellectualis; nam voluntas potest tendere in bonum universale, scilicet non coarctatum ad tale vel tale bonum. Solus autem intellectus potest cognoscere bonum universale. Sensus enim et imaginatio non cognoscunt nisi bonum particulare, appetitui sensitivo porportionatum.

Ergo voluntas regulatur a ratione practica, quæ ordinatur proprie ad opus regulandum, sicut ratio speculativa ordinatur ad cognitionem veritatis. Est eadem facultas, scilicet intellectus, quæ primo est speculativa, prout ejus objectum est ens, et extensione fit practica, ut ostenditur I[a], q. 79, a. 11, 12.

Hæc ratio practica quoad prima principia vocatur synderesis, quoad conclusiones necessarias et universales vocatur scientia moralis, et quoad conclusiones contingentes et singulares ad actionem hic et nunc regulandam vocatur conscientia.

Conscientia autem ex parte objecti seu veritatis, dividitur in *rectam* et *erroneam*, quæ est vel *laxa*, vel *scrupolosa*, vel *pharisaica;* et ex parte subjecti dividitur in *certam*, *probabilem* et *dubiam*. De hoc infra, aa. 5, 6.

Breviter notanda sunt ea quæ dicuntur in responsione ad objectiones hujus articuli:

Ad 1um: Quamvis bonum, sub ratione boni, per prius pertineat ad voluntatem, attamen bonum sub ratione veri per prius pertinet ad rationem quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia voluntas, quæ est facultas cæca, indiget dirigi a ratione.

Ad 2um respondetur huic objectioni: Aristoteles dicit: *Bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto.* Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso. Unde justus dicitur homo bonæ voluntatis, potiusquam bonæ rationis. Est objectio quæ renovatur hodie a pragmatismo et a « philosophia actionis ».

Respondetur: Distinguo antecedens: Bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto, *quoad judicium prudentiæ*, concedo; *quoad judicium scientiæ moralis* nego.

RATIO PRACTICA	circa necessaria et universalia	quoad principia: *Synderesis* et *fides*, v.g. bonum est faciendum et malum vitandum.	
		quoad conclusiones: *Scientia moralis*; v.g. temperantia servanda est in cibo et potu secundum justum medium.	
		Rectificatio appetitus v.g. *per virtutem temperantiæ.*	
	circa contingentia et singularia	*conscientia* recta et certa: actus prudentiæ	v.g. *hic et nunc pro me* temperantia secundum hoc justum medium est servanda.

Quoad justum medium servandum secundum conscientiam, notandum est quod hoc determinari nequit per solam scientiam, nec per computationem probabilitatum; et tamen *recte* determinari debet a prudentia, alioquin prudentia non erit *virtus intellectualis* inclinans de se *semper* ad verum et numquam ad falsum. Oportet recurrere ad appetitum rectum.

Sed de hoc infra, I[a]-II[ae], q. 57, a. 5, ad 3um.

In responsione *ad 2um* explicatur quomodo fit hæc directio, primo a scientia morali, et postea a prudentia.

1° Intentio finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine quæ est per rationem practicam universalem; sive agatur de fine ultimo, sive de fine cujuslibet virtutis. Hoc enim determinatur a scientia morali, cujus veritas accipitur per conformitatem *ad rem*, seu ad naturam humanam in genere consideratam, cui convenit talis finis, scilicet vivere secundum rectam rationem, cognoscere ac diligere Deum super omnia.

2° Electio recta mediorum hic et nunc, secundum justum medium, dirigitur a prudentia, cujus veritas practica consistit *in conformitate ad appetitum rectum* finis debiti, seu ad rectam intentionem, etiam si propter ignorantiam invincibilem non sit conformitas ad rem (cf. q. 57, a. 5, ad 3um). V.g. aliquis invincibiliter ignorans vim extraordinariam alicujus vini specialis, recte judicat secundum conformitatem ad intentionem rectam quod bibendum est de hoc vino secundum quantitatem ordinariam, et postea inebriatur, ejus judicium erat practice verum secundum conformitatem ad appetitum rectum, et speculative falsum secundum conformitatem ad rem.

Hoc est magni momenti quoad formationem conscientiæ et multi theologi moderni hoc obliviscuntur. Ipsi nimis quærunt in variis systematibus probabilitatis id quod magis quærendum est *secundum conformitatem ad appetitum rectum*, prout, v.g. castus ex hoc quod castus est recte judicat de his quæ ad castitatem pertinent et de justo medio in his adhibendo. Pariter humilis in his quæ ad humilitatem pertinent.

Hæc est pars veritatis contenta in doctrina Blondel qui definit veritatem « *Adæquatio mentis et vitae* ». Hoc dici debet solum *de veritate prudentiæ* et aliquatenus de veritate doni sapientiæ, quod tamen praesupponit fidem conformem cum re divina.

Hoc objectum singulare prudentiæ de quo non tractat scientia est valde pretiosum in praxi; nam actiones sunt in particuli.

Possumus totam doctrinam hujus articuli 3 ad duas propositiones reducere:

1ª *Bonitas vel rectitudo voluntatis dependet a recta ratione:* scilicet a synderesi et a scientia morali, quibus proponuntur objecta virtutum in universali.

2ª *Sed rectitudo et certitudo rationis practico-praticæ, scilicet prudentiæ, dependet ab appetitu recto,* nempe a rectitudine voluntatis, qua mediante, rectitudo principiorum moralium universalium descendit usque ad particulare operabile hic et nunc regulandum.

Thesis esset scribenda: de influxu rectæ voluntatis in formatione conscientiæ.

ART. IV. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT A LEGE ÆTERNA.

Status quæstionis. — Hic agitur de regula suprema et extrinseca moralitatis ac de supremo fundamento obligationis moralis, negato ab ethica independente non solum a religione revelata, sed etiam a conceptu metaphysico Dei, imo a quocumque conceptu metaphysico, ut est conceptus finis ultimi. Ita positivistæ et Kant, qui tenet supremum fundamentum obligationis moralis esse in *imperativo categorico* nostræ rationis tamquam in lege formali subjective necessaria, et in *autonomia absoluta* nostræ voluntatis, quæ sibimetipsi imperativum categoricum imponit ad dignitatem personæ humanæ servandam. Sic homo esset sicut Deus; non obligaretur a superiori, sed solum sibimetipsi deberet agere secundum rectam rationem, seu sapienter.

Juxta Kant non possumus demonstrare supremum obligationis fundamentum esse in Deo legislatore et fine ultimo. Imo si a Deo nobis imponeretur obligatio, vita nostra esset servitudo ad præmium delectabile obtinendum, et proinde non esset proprie moralis. Ut sit proprie moralis oportet quod voluntas humana sibi ipsi sit lex, sine servitute, et velit rationabiliter agere, propter dignitatem officii sic concepti, et non propter spem alicujus præmii futuri, quod revera tamen sperandum est, quia justus est dignus beatitudine quæ perfecta in hac vita non est.

Kant non vult considerare quod supra bonum *utile* et bonum *delectabile* est bonum *honestum* objectivum.

Notandum est quod radix objectionum quas Kant movet contra Ethicam traditionalem invenitur jam in objectionibus a S. Thoma propositis, scilicet: 1° Sufficit una regula, scilicet ratio, nam unius

una est regula; 2° Mensura debet esse homogenea mensurato; sed lex æterna non est homogenea, imo est heterogenea voluntati humanæ; 3° Mensura actionis nostræ debet esse certissima; sed lex æterna est nobis ignota. Hæc est objectio agnosticismi positivistarum et Kantii.

Responsio tamen est affirmativa:

Conclusio: *Bonitas voluntatis humanæ dependet a lege æterna tamquam a regula suprema*, et ideo multo magis quam a ratione humana recta, quæ est ejus regula proxima.

Probatur 1° Auctoritate Augustini dicentis: « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem ». Addenda est propositio damnata de peccato philosophico (cf. DENZING., 1290): « Peccatum philosophicum seu morale, est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quamtumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed *non est offensa Dei,* neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum ». Hæc damnata est ut quid erroneum. (Circa hanc propositionem cf. VIVA, *Damnatæ theses*). Ex damnatione hujus propositionis constat quod non potest dari peccatum mere philosophicum quod esset contra rationem et non contra legem æternam. Ergo lex æterna est regula suprema moralitatis voluntatis humanæ, et supremum obligationis fundamentum.

Item citanda est propositio damnata in *Syllabo* Pii IX (DENZING., 1756): « Morum leges divina non egent sanctione, minimeque opus est, ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut obligandi vim a Deo accipiant ». Sic proprie damnatur ethica independens.

2° Ratione probatur: In omnibus causis per se subordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda; nam causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Atqui ratio humana non *regulat* voluntatem humanam nisi ex lege æterna, quæ est ratio divina. Ergo multo magis bonitas voluntatis humanæ dependet a lege æterna quam a ratione humana.[1]

Major patet, prout causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ non solum in causalitate physica, sed etiam in causalitate morali seu obligationis aut etiam consilii.

Minor probatur: Etenim ratio humana non recte *ostendit* et *præcipit* bonum faciendum et malum vitandum nisi ex conformitate cum lege æterna et vi legis aeternae seu rationis divinae, cujus est participatio quædam. Nam *ratio humana est causa secunda, non prima*, et *ordo seu subordinatio agentium debet correspondere ordini finium*. Ideo ad bonum universale et ad finem ultimum non potest movere moraliter, tamquam *prima causa obligans, nisi Deus ipse.*

Sic dicitur, saltem secundum versionem *Vulgatæ*, in *Ps.*, IV, 7:

[1] Simile argumentum fieri potest ex parte causæ efficientis ad probandam necessitatem auxilii divini.

« *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* ». In multis aliis locis S. Scripturæ exprimitur hæc veritas fundamentalis jam naturaliter cognita, scilicet quod supremum obligationis fundamentum est in Deo. Cf. infra, in tractatu de lege, Iª-IIªᵉ, q. 91, a. 1: utrum omnis lex derivatur a lege æterna. Ibi definitur lex æterna: « *Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo existens* ».

Corollarium: Ideo ut lex naturalis obliget, sufficit quod in Deo sit voluntas creatrix et quod homo creetur. Ut ait S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 90, a. 4, ad 1um: « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam » per primum principium practicum: *Bonum est faciendum, malum vitandum*. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 94, a. 2.

Compendium: Fundamentum obligationis moralis naturalis sic exprimi potest:

Fundamentum obligationis legis naturalis
- *supremum*
  - *ex parte regulæ* — Deus supremus legislator: lex æterna.
  - *ex parte finis* — Deus, ut summum Bonum, super omnia diligendum.
- *proximum*
  - *ex parte regulæ* — Ratio nostra practica, ostendens et imperans ut causa secunda.
  - *ex parte finis* — Bonum honestum (ad quod essentialiter ordinantur facultates nostræ) faciendum et malum vitandum - Iª-IIªᵉ, q. 94, a. 2.

* * *

De ethica independenti.

Solvuntur objectiones ethicæ independentis. Videbimus postea, in aliquo dubio, quid valeat sententia secundum quam obligatio moralis non potest cognosci quin præcognoscatur existentia Dei obligantis, ita ut existentia Dei probari nequeat ex facto obligationis moralis (Cf. Lehu, *Philos. Mor.*, et *Revue Thomiste*, Oct. 1921, p. 410).

Objectiones formulatæ a S. Thoma repetuntur ab ethica independenti.

1ª Objectio: Unius rei una est regula, et non plures. Atqui regula voluntatis nostræ est recta ratio. Ergo regula voluntatis nostræ non est lex æterna.

Respondetur: Distinguo majorem; Unius rei una est regula et non plures *regulæ proximæ*, concedo; non plures, *quarum una sub alia ordinatur*, nego. Contradistinguo minorem: Regula voluntatis nostræ *proxima*, est recta ratio, concedo; regula *unica*, est recta ratio, nego.

2ª Objectio: Mensura debet esse homogenea mensurato. Atqui lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex aeterna non est regula voluntatis humanæ.

Respondetur: Mensura *proxima* debet esse homogenea mensurato, concedo; mensura *suprema* debet esse homogenea mensurato, nego. Concedo minorem. Distinguo consequens: Lex æterna non est regula *proxima* voluntatis, concedo; lex æterna non est regula *suprema*, nego.

3ª Objectio: Lex æterna non est regula suprema. Nam: Prima et essentialis bonitas actus humani sumitur ab objecto bono. Atqui objectum secundum se honestum est bonum independenter a lege æterna. Ergo bonitas voluntatis non dependet a lege æterna, sicut a prima regula.

Respondetur: Distinguo majorem: Prima... bonitas actus humani sumitur ab objecto bono *ut subest regulis morum*, concedo; secus, idest physice sumpto, nego. Contradistinguo minorem: Objectum secundum se honestum est bonum *moraliter* independenter a lege æterna, nego; est bonum *physice*, concedo.

Objectum secundum se honestum ita dicitur quia est conforme rectæ rationi; et ratio nostra dicitur recta prout est conformis legi æternae seu rationi divinae. Ergo non datur bonum morale independenter a recta ratione, seu a regulis morum, quarum suprema est lex æterna.

4ª Objectio: Sed objectum secundum se honestum habet suam bonitatem, etiam moralem, independenter a lege æterna. Nam: Objectum secundum se et necessario honestum (v.g. dicere verum et non mentiri) est moraliter bonum, independenter ab actu libero Dei. Atqui lex æterna est in Deo *imperium* dependens a libertate divina, ab electione. Ergo objectum secundum se honestum est etiam moraliter bonum independenter a lege æterna.

Respondetur: Distinguo majorem: Objectum secundum se honestum est moraliter bonum *independenter* ab actu *absolute libero Dei*, concedo; independenter ab actu *libero hypothetice necessario*, nego. Contradistinguo minorem: Lex æterna est imperium *absolute liberum, ut lex positiva*, nego; est imperium *hypothetice necessarium*, concedo.

Etenim si Deus creat homines, seu animalia rationalia, necesse est quod velit eis præcipere ut rationaliter vivant.

5ª Objectio: Sed objectum secundum se honestum est etiam moraliter bonum ante Dei imperium hypothetice necessarium.

Etenim « dicere verum et non mentiri » est moraliter bonum pro ipso Deo ante suam legem æternam, imo eam regulat. Ergo pariter ea quæ sunt secundum se honesta sunt pro nobis moraliter bona independenter a lege æterna.

Respondetur: Transeat antecedens. Nego consequentiam, quia non est paritas inter actionem divinam et actionem nostram. Diximus *transeat antecedens:* nam *veracitas* pro Deo est *quid moraliter bonum* ante legem æternam a creaturis observandam, sed *non ante primam veritatem in intelligendo:* nam in Deo identificantur omnino prima

veritas in essendo et prima veritas in intelligendo, quæ est infallibilis sapientia a qua Deus deviare nequit. Consequentia negatur, quia non est paritas. Nam pro Deo non est obligatio proprie dicta cum Deus superiorem non habeat, sed sibimetipsi debet agere sapienter. Unde aliquid non potest esse bonum morale, etiam pro Deo, sine conformitate ad divinam sapientiam seu ad Primam Veritatem in intelligendo, quæ identificatur cum prima veritate in essendo.

6a Objectio: At neque hoc modo lex æterna est suprema regula. Nam regula moralitatis *certo cognosci debet* naturaliter etiam *ab initio* vitæ moralis. Atqui lex æterna non potest ita cognosci. Ergo lex aeterna non est regula moralitatis.

Ista est 3a objectio S. Thomæ in articulo.

Respondetur: Distinguo majorem: regula moralitatis etiam ab initio certo cognosci debet *confuse*, concedo; *distincte*, nego. Contradistinguo minorem: Lex æterna non potest ab initio cognosci *distincte*, concedo; *confuse*, nego.

Neque dicatur quod tunc revelatio veritatum naturalium religionis non esset moraliter necessaria. Nam revelatio harum veritatum est moraliter necessaria ut earum collectio vel *summa*, ab omnibus, prompte, explicite, expedite et nullo admixto errore cognoscatur; non vero ut cognoscatur primum principium ethicæ: Bonum honestum est faciendum, malum vitandum.

7a Objectio: At etiamsi ab initio lex æterna possit sic naturaliter cognosci in confuso, non est suprema regula.

Re quidem vera, id quod cognoscitur per rationem admittitur propter auctoritatem rationis et ei subordinatur. Atqui lex æterna naturaliter cognoscitur per rationem, ut dictum est. Ergo lex æterna admittitur propter auctoritatem rationis et ei subordinatur. Aliis verbis: « Obediendum est Deo, quia hoc facere est rationale; sed aliquid non est rationale quia est imperatum a Deo ». Ita Victor Cousin, qui dicebat: « Etiam mysteria fidei non sunt credenda nisi quia evidenter credibilia. Unde supremum fondamentum etiam religiosæ certitudinis est ratio nostra ». Hoc dicebat secundum spiritum rationalismi.

Respondetur: Distinguo majorem: Id quod cognoscitur per rationem admittitur propter auctoritatem rationis et ei subordinatur, *quoad nos, seu quoad nostram cognitionem rei a posteriori*, concedo; *quoad valorem rei*, nego. Nam nullo modo ratio divina subordinatur rationi nostræ, sed e converso. Sic credimus propter auctoritatem Dei revelantis, quæ superat omnino auctoritatem nostræ rationis.

8a Objectio: Si bonitas voluntatis dependeret a lege æterna, voluntas nostra deberet conformari voluntati divinæ *in omni volito*. Atqui tunc deberem velle damnationem aeternam patris mei, si Deus eam vult; quod est inconveniens. Ergo bonitas voluntatis nostræ non dependet a lege Dei.

Respondetur: Distinguo majorem: Si bonitas voluntatis dependeret a lege æterna, voluntas nostra deberet conformari voluntati divinæ *in volito formali*, scilicet quoad ultimam rationem volendi, seu propter bonum supremum et gloriam Dei, concedo; *in volito materiali*, subdistinguo: *si est præceptum*, concedo; secus, nego.

Secundum rationes universales consideratas a Providentia universali, damnatio patris mei potest esse conveniens; sed secundum rationes particulares quas debeo considerare, volo non volitum materiale quod Deus vult, sed *id quod Deus vult me velle*. Cf. infra in præsenti quæstione, a. 10.

* * *

Dubium: Utrum ex obligatione morali per conscientiam cognita probari possit a posteriori existentia Dei supremi legislatoris.

Status quæstionis. — Plerique auctores traditionales affirmant, pauci quidem negant, inter quos P. Billot, S. J. Hæc negatio P. Billot certo non est sine relatione cum sua thesi secundum quam multi homines qui per educationem familiæ vel scholæ non cognoscunt existentiam Dei auctoris naturæ et prima præcepta legis naturalis, ut bonum est faciendum et malum vitandum, has veritates invincibiliter ignorant usque ad mortem, scilicet non perveniunt ad usum rationis, non sunt adulti secundum conscientiam, sed quasi idiotæ quoad moralitatem. Ex hoc sequitur quod si committunt atrocia crimina, non vident hæc crimina esse peccata; et ideo hæc crimina non sunt in his hominibus nisi peccata materialia. Cf. *Etudes*, ann. 1920, 1921.

P. Billot in suo tractatu *De natura et ratione peccati personalis*, p. 23 sqq., explicat quare, juxta ipsum, non possit demonstrari existentia Dei legislatoris ex obligatione morali seu ex lege naturali prout cognoscitur per conscientiam. Dicit enim: « Malum morale nec esse, nec concipi ullo modo potest abstractione facta a lege Dei ». Cujus ratio est quia « *prohibitio nequit intelligi nisi intelligatur prohibens* ». Quorum verborum sensus, secundum contextum, est: nisi intelligatur antecedenter prohibens. Unde juxta P. Billot ex obligatione morali non potest probari existentia Dei legislatoris, quia *obligatio moralis non cognoscitur quin præcognoscatur Deus obligans.*

Hæc conceptio P. Billot videtur supponere quod obligatio legis naturalis fundetur in *speciali* voluntate divina et non solum in intellectu divino, dum pro nobis sufficit voluntas creandi homines.

Insuper addit P. Billot quod alioquin dari posset peccatum philosophicum: nam aliquis posset peccare contra rationem rectam, non peccando contra Deum quem nondum cognosceret. Ideo Deus præcognosci debet per aliam viam, scilicet per viam motus physici aut ordinis mundi.

Responsio: His nonobstantibus, pro nobis certum est quod *potest probari existentia Dei legislatoris ex facto obligationis moralis per conscientiam cognito.*[1]

[1] Hanc demonstrationem exposuimus in libro *Dieu*, pp. 308-312.

Ad recte hanc probationem proponendam, primo notandum est quod quinque viæ S. Thomæ ad Dei existentiam probandam incipere possunt non solum a factis ordinis sensibilis, sed etiam a factis ordinis intellectualis et moralis, ut ipse S. Thomas pluribus locis ostendit, v.g. Iª, q. 79, a. 4: « Supra animam intellectivam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. *Semper enim quod participat aliquid* (4ª via) *et quod est mobile* (1ª via) *et quod est imperfectum* (3ª et 4ª via) *præexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum.* Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis; cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. *Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum* ».

Item, Iª, q. 2, a. 3, ad 2um; q. 82, a. 4; q. 105, a. 5: et quoad volitionem, quæ præmotione divina indiget cf. Iª-IIæ, q. 9, a. 4.

Imo omnes quinque viæ incipere possunt ab anima et a motibus ejus intellectualibus et voluntariis.

Sic possumus dicere, quinque vias coadunando:

Quidquid movetur, ab alio movetur; quidquid incipit causare indiget præmoveri ad causandum; omne contingens causatur a necessario; omne imperfectum, seu compositum, causatur a perfecto simplicissimo, sicut omnis multitudo dependet ab una suprema causa, et omne ordinatum ad finem indiget Ordinatore supremo. *Atqui* anima humana secundum intellectum et voluntatem *movetur* et *incipit causare*, et est *contingens*, et est *imperfecta*, et est *ordinata* ad verum universale et ad bonum universale. *Ergo* anima humana dependet a primo motore, a prima causa, a primo necessario, a supremo Ente perfectissimo, a primo ordinatore.

Hæc autem quintuplex demonstratio applicari potest ad rationem practicam, quæ regulat actionem nostram moralem, incipiendo *a facto* hujus regulationis.

Eadem est quintuplex major argumenti, scilicet:

A superiori causa dependet quidquid movetur et incipit causare, et est contingens, imperfectum et ordinatum ad aliud. *Atqui* nostra ratio practica incepit cognoscere primum ejus principium « *Bonum est faciendum, malum vitandum* », incepit *causare* seu *regulare* nostram activitatem secundum hoc principium, ipsa est contingens et imperfecta, et ordinata ad veritatem, sicut voluntas ad bonum. *Ergo* nostra ratio practica cognoscens et *imperans* bonum esse faciendum, *imperat virtute superioris causæ*, scilicet Dei legislatoris.

Solvuntur objectiones contra hanc probationem:

1ª Objectio: Sed hæc demonstratio, quæ certe valida est, non incipit proprie ab obligatione morali, sed a variis imperfectionibus nostræ rationis practicæ in sua actione.

Respondetur: Distinguo. Hæc demonstratio incipit a variis imperfectionibus nostræ rationis practicæ in sua actione *tantum psychologice sumpta*, nego; in sua actione *imperante et regulante*, concedo.

Ratio enim practica, ut ait S. Thomas in articulo, non solum nobis *ostendit* bona, sed etiam *regulat* voluntatem, imperando bonum esse faciendum. Imperat autem ut causa secunda, quæ non movet nisi virtute Causæ primæ.

2ª Objectio: Sed obligatio moralis non potest cognosci a nobis, nisi cognito Deo obligante, saltem in confuso: quia non est obligatio sine superiore obligante.

Respondetur: Distinguo antecedens: Obligatio moralis non potest cognosci a nobis nisi antecedenter cognoscatur Deus obligans, nego; nisi Deus cognoscatur a *posteriori*, *ex ipsa morali obligatione* et suis effectibus, concedo.

Etenim obligatio moralis diversimode cognosci potest:

Obligatio cognoscibilis	*a priori*	*ex suo supremo fundamento*, scilicet *Deo obligante:* sic omnino *ex alto* et perfectissime cognoscitur.
		ex suo fundamento proximo, scil. in principio per se noto, immediate evidenti: « Bonum est faciendum et malum vitandum ».
	a posteriori	*in gaudio bonæ conscientiæ*, pro individuo et societate.
		in remorsu conscientiæ post culpam.
		in insufficientia legislationis humanæ, quæ ipsa regulari debet.

Notandum est quod ipsa obligatio legis naturalis non cognoscitur *a posteriori* ex gaudio bonæ conscientiæ vel ex remorsu, *quin* præcognoscatur *a priori* ex suo *fundamento proximo*, in principio per se noto: « *Bonum est faciendum et malum vitandum* ». Hoc principium non est conclusio, sed primum principium rationis practicæ (Iª-IIæ, q. 94, a. 2). In eo enuntiatur obligatio « *faciendum* » circa bonum honestum ad quod essentialiter ordinatur voluntas nostra rationalis, et sine quo homo seu animal rationale amitteret suam rationem essendi, scilicet *rationabiliter vivere*: nam potentia dicitur ad actum et ad objectum ad quod essentialiter ordinatur.[1]

3ª Objectio: Sed sic a posteriori et a priori in suo fundamento proximo, non proprie cognoscitur obligatio moralis ut sic, sed solum aliquod *imperativum rationale* nondum moraliter obligans. Nam obligatio ut sic nequit intelligi nisi præcognoscatur obligans, et prohibitio nisi præcognoscatur prohibens.

[1] Cf. *Revue Thomiste*, oct. 1921, p. 410, *Le Principe de finalité et l'ignorance invincibile*. Item in nostro libro *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932, p. 139-143; ibid., p. 260-284.

Respondetur: Ipsa obligatio nequit intelligi *omnino* ex alto, *a priori* et *ex sua causa suprema,* nisi præintelligatur Deus obligans, concedo. Sed ipsa obligatio cognosci potest in suo proximo fundamento immediate evidenti, et a posteriori, ex remorsu conscientiæ. Et sic cognoscendo obligationem, simul a posteriori cognoscitur Deus obligans, *præcise quia non est obligatio sine superiore obligante.* Sic cognoscitur hæc veritas *ascendendo* et deinde cognosci potest descendendo.

Cf. Iª-IIªᵉ, q. 90, a. 4, ad 1ᵘᵐ: « Promulgatio autem legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam ». Primum enim principium « *Bonum est faciendum et malum vitandum* » est per se et immediate notum.

4ª Objectio: Sed tunc dari potest peccatum philosophicum. Nam aliquis potest cognoscere hanc actionem esse contra rectam rationem, et nondum cognoscere eam esse contra legem æternam.

Respondetur: Aliquis posset utique cognoscere hanc actionem esse contra rectam rationem et nondum cognoscere *distincte* eam esse contra legem æternam; sed evenire non potest quod simul non cognoscat *confuse et a posteriori* actionem illam esse contra legem æternam.

Etenim *ratio practica,* ut dictum est in articulo, *regulat et imperat ut causa secunda tantum,* et cognoscit subito, saltem in confuso, se regulare ut causam secundam et non ut causam primam. Etenim ratio mea practica statim videt quod non ipsa constituit legem naturalem, quæ valet pro omnibus hominibus et societatibus: nam objectum hujus legis est generalissimum, comprehendit in confuso totum bonum faciendum, etiam summum bonum diligendum. Et ideo imperando ratio practica cognoscit se imperare ut causa secunda facere potest, prout ordo agentium seu dirigentium correspondet subordinationi finium.

Ergo dari nequit peccatum philosophicum; nam saltem in confuso sic cognosci potest existentia Dei legislatoris. Et insuper aliis viis *concomitanter* cognosci potest existentia Dei *supremi Ordinatoris:* v.g. ex ordine mundi. Sed si cognosci potest ex mirabili ordinatione plantarum et animalium ad suas proprias functiones, quare non cognosceretur ex superiori ordinatione voluntatis nostræ ad bonum? Non sunt voluntates humanæ quæ hanc ordinationem ad bonum honestum constituerunt; ipsæ enim ordinantur ad bonum honestum faciendum, sicut ratio ad verum cognoscendum. Ergo a supremo Ordinatore et Legislatore ordinantur, qui debet esse ipsum intelligere subsistens, idem omnino cum ipso Vero et Bono ab æterno subsistenti.

In fine veniret quæstio tantum de nomine, et ad minus admittenda est probatio existentiæ Dei ordinatoris et legislatoris, si non ex obligatione morali proprie dicta, saltem ex ordinatione voluntatis nostræ ad bonum honestum, ad rationabiliter vivendum.

Art. V. — UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA.

Status quæstionis. — Postquam S. Thomas determinaverit regulam supremam et regulam proximam a quibus dependet bonitas voluntatis nostræ, ponit quasdam difficultates ad has regulas pertinentes. Scil. in aa. 5 et 6 agitur de conscientia erronea.

Aliquis objicere posset quod S. Thomas debuisset hic instituere tractatum de conscientia, ut nunc fit in manualibus theologiæ moralis practicæ.

Ad hoc respondendum est quod S. Thomas non facit manuale theologiæ moralis practicæ, sed potius speculative de rebus moralibus tractat, et nunc in universali, quoad ipsos actus humanos. Postea erit quæstio de principis humanorum actuum. Inter ista principia autem invenitur *lex;* sic erit tractatus de lege (qq. 90-108). Inter principia intrinseca est *virtus;* et in tractatu de virtutibus in genere ostendet quisnam est inter virtutes subordinatas proprius locus *prudentiæ* ad quam pertinet formatio conscientiæ rectae et certae.

Sic determinabit S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 58, aa. 4 et 5, quod tres virtutes morales justitiæ, fortitudinis et temperantiæ non possunt esse sine prudentia dirigente, et quod prudentia non potest esse sine his virtutibus moralibus, quia *veritas prudentiæ* et conscientiæ in particularibus contingentibus sumitur *per conformitatem ad appetitum rectum seu rectificatum per virtutes morales.* Insuper per totum tractatum specialem de prudentia erit quæstio de conscientia recta et certa quæ attente in diversis circumstantiis formanda est per prudentiam.

In tractatu generali de actibus humanis illud solum probari debet quod *ad moraliter agendum semper requiritur recta et certa conscientia.*

Ideo S. Thomas solvit difficultatem ad generalem quæstionem pertinentem, scilicet circa rationem errantem; quod valet non solum pro conscientia erronea, sed etiam pro ethica erronea.

Insuper ratio propter quam multi theologi moderni instituunt quasi initio theologiæ moralis tractatum de conscientia est quia dividunt theologiam moralem non secundum virtutes, sed secundum præcepta Decalogi. Sic non satis apparet quod conscientia regulatur per se a fide, et non e converso, quamvis prudentia imperet per accidens exercitium actus fidei, sed nullo modo determinat ejus objectum.

Ideo quærit nunc S. Thomas: *Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala,* seu, ut dicit S. Doctor an conscientia errans obliget (cf. *de Veritate,* q. 17, a. 4).

Supponitur quod ratio practica sicut ratio speculativa potest errare, non quidem circa principia generalia per se nota, sed circa principia particularia et conclusiones, v.g. si quis putaret: teneor hic et nunc mentiri ad salvandam vitam proximi.

Responsio S. Thomæ est: *Omnis voluntas discordans a ratione sive recta sive errante, semper est mala.* Aliis verbis: nunquam licet agere contra conscientiam sive veram sive erroneam.

Ratio est quia *bonitas vel malitia voluntatis sumitur ex objecto* non secundum suam naturam considerato, sed *prout proponitur a ratione* seu a conscientia; est enim voluntas potentia cæca sequens ductum rationis; nihil enim volitum nisi præcognitum. Ergo si ratio seu conscientia proponat, licet erranter, objectum ut malum et prohibitum, et voluntas illud amplectatur, erit mala. Similiter si ratio proponat objectum ut bonum et præceptum et illud voluntas refugiat, voluntas erit mala.

In hoc sensu S. Paulus dicit *Rom.* XIV, 23: « omne quod non est ex fide peccatum est » ut patet ex contextu; loquitur enim Apostolus de esu ciborum quos quidam immundos existimabant utpote lege mosaica prohibitos. Unde secundum S. Paulum, si quis manducat cibos quos reputat immundos, peccat, quia non agit ex fide seu ex conscientia. Ita communiter Patres.

Conscientia est enim proxima et immediata regula actuum humanorum, quatenus applicat legem hic et nunc; ergo agere contra conscientiam est agere contra legem actu obligantem, saltem existimatam talem; quod fieri non potest absque contemptu legis. (Cf. in articulo responsiones ad objecta).

ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

Ut dicit s. Doctor est idem ac quærere: utrum conscientia erronea excuset.

Respondet distinguendo inter *conscientiam invincibiliter seu involuntarie erroneam* quæ excusat a peccato, et *conscientiam vincibiliter seu voluntarie errantem*, quæ non excusat a peccato. Attamen non possumus *contra* eam agere, ut dictum est in articulo præcedenti, sed hæc conscientia vincibililer seu voluntarie erronea potest et debet deponi, et si homo eam non deponit, ut debet, peccat, ex suppositione quod hæc concientia est *voluntarie* erronea, ergo hic homo non absolute obligatur ad peccandum, sed ex suppositione sibi voluntaria, et hoc non est inconveniens.

Hoc longius examinabimus, in fine hujusce quæstionis XXI in Supplemento: De conscientia secundum principia S. Thomæ, ubi erit sermo de conscientia erronea.

ART. VII et VIII. AN ET QUOMODO BONITAS ELECTIONIS MEDIORUM DEPENDEAT EX ANTECEDENTE INTENTIONE FINIS.

In art. VII: ostenditur quod bonitas electionis mediorum dependet ex *antecedente* intentione finis voliti. Etenim ordo ad finem

consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius objecti voliti, v.gr. cum aliquis vult jejunare propter Deum.

In art. VIII: quæritur an bonitas electionis ita *dependeat* a bonitate intentionis, *ut si illi æqualis.*

Respondetur quod nec quantitas ex objecto; nec quantitas ex modo intentionis descendit necessario in actum electionis aut executionis, secundum se, seu materialiter, idest ut tendunt in sua propria objecta. Sed quantitas utraque, scilicet ex objecto et modo intentionis, *redundat in utrumque actum,* scilicet electionis et executionis, *ut stant sub intentione, seu formaliter,* idest ut tendunt in finem quem respicit intentio. Ita Cajetanus.

Corollarium: Ut tota bonitas intentionis redundet in electione et executione oportet in ipsis formaliter *tendere* non solum ad earum objectum proximum, sed *ad finem quem respicit intentio.* Ita faciunt *christiani vere interiores.* Non operantur ex præcipitatione naturali, sed etiam exterius agendo, considerant et volunt finem ultimum, caritatis objectum.

ART. IX. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX CONFORMITATE AD VOLUNTATEM DIVINAM.

Responsio est affirmativa, et sic probatur:

Probatur *1° Auctoritate* Xti dicentis in horto Gethsemani: « *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis* ».

2° Ratione et quidem simul ex parte regulæ et ex parte finis:

Unumquodque est rectum quando attingit propriam regulam et illi conformatur, atque ad suum finem tendit. *Atqui* voluntas divina est prima regula et mensura cujuscumque actus voluntatis, quia primum in unoquoque genere est mensura aliorum, et finis ultimus noster est Deus, objectum voluntatis divinæ. *Ergo* ut voluntas creata sit recta, debet esse conformis divinæ voluntati, præsertim tendendo ad Deum ipsum, finem ultimum.

Circa hanc conclusionem et rationem videatur S. Thomas, *de Verit.*, q. 23, a. 7.

Notandum est cum Cajetano, propter *gentiles* et ignorantes, quod *si* secundum proportionem sibi concessi luminis, *in verum summum bonum ordinent actiones suas,* vel *distincte,* vel *confuse, erunt moraliter bonæ,* si non, non.

Quoad obligationem legis naturæ, ut diximus, sufficit in Deo voluntas creandi homines.

ART. X. — UTRUM NECESSARIUM SIT VOLUNTATEM HUMANAM CONFORMARI VOLUNTATI DIVINÆ IN VOLITO, AD HOC QUOD SIT BONA.

Status quæstionis. — Videtur quod non: 1° quia non possumus velle id quod ignoramus. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis.

2° quia Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum; ergo sequeretur quod hic homo teneatur damnationem suam velle; quod est inconveniens. 3° item cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem filialem esset.

In hoc articulo, sicut in quæstionibus disputatis, sunt objectiones in contrarium, ut magis appareat difficultas quæstionis solvendæ, ut faciebat Aristoteles.

Per oppositum enim dicitur: 1° Glossa ordinaria, desumpta ex Augustino, ait: Rectum cor habet ille qui vult id quod Deus vult. Quilibet autem tenetur habere rectum cor. 2° Cum voluntas specificetur ab objecto, si homo debet conformare voluntatem suam voluntati divinæ, ut dicitur in articulo præcedenti, sequitur quod teneatur ei conformare in objecto volito. 3° Alioquin esset repugnantia inter voluntatem nostram et voluntatem divinam ex parte objecti voliti.

Duplex est conclusio:

1ª Conclusio: *Ut voluntas nostra sit bona, conformari debet voluntati divinæ in volito formali, idest in ratione volendi,* ita ut quidquid vult, velit *sub ratione formali boni honesti* ad finem ultimum ordinati.

Probatur: Homo omnia velle debet propter bonum honestum et ultimum finem. Unde qui scienter vult bonum sensibile inhonestum, formaliter vult malum: actus enim magis judicatur secundum formale, quam secundum materiale. Ideo voluntas nostra velle debet quidquid vult propter bonum honestum; sic, saltem implicite, omnia vult propter supremum bonum, propter Deum finem ultimum nostrum et ejus gloriam, seu manifestationem bonitatis suæ.

2ª Conclusio: *Ut voluntas nostra sit bona non est necessarium quod se conformet divinæ voluntati in volito materiali,* nisi hoc innotescat *per præceptum aut prohibitionem.*

Hoc non recte intellexerunt quietistæ, qui dixerunt hominem ita debere conformare voluntatem suam voluntati divinæ usque ad sacrificium sui proprii interesse et vitæ æternae (cf. Denzing., 1334 sqq.).

Probatur: Voluntas fertur in suum objectum secundum quod proponitur a ratione. *Atqui eadem res volita* potest esse *bona sub consideratione* Dei provisoris universalis, et *non bona sub consideratione particulari,* ad quam debet attendere homo viator. *Ergo* homo viator non tenetur conformare voluntatem suam voluntati divinæ *in volito materiali,* nisi hoc innotescat per præceptum.

Minor explicatur: Eadem res volita, quæ est objectum materiale voluntatis, potest, sub diversa consideratione esse bona et mala: v.g. *mors latronis* considerata a judice ut necessaria bono communi est bona, sed *considerata ab uxore latronis* ut noxia familiæ, est

mala. Proinde judex attendens ad bonum commune, debet velle mortem latronis vel homicidæ. Sed uxor latronis, cujus est attendere ad bonum familiæ, habet etiam bonam voluntatem dum non vult mortem mariti.

Atqui *Deus ut provisor universalis attendit, in volendo, ad bonum commune totius universi:* unde permittit mala fieri ut exinde majora bona eveniant et manifestetur ejus misericordia ac justitia. Sic, v.g. Deus permittit patrem meum fieri hæreticum, in hæresi mori, et propter hoc peccatum vult ei pœnam æternam infligere. Hæc damnatio patris mei, secundum istas rationes universales considerata, est bona, et ideo bona est voluntas Dei quæ illam vult. Sed ego, homo privatus, cujus non est ad istas rationes universales attendere, ad particulares attendere debeo secundum inclinationem particularem quæ est bona et est a Deo, et secundum pietatem filialem erga parentes, quæ est virtus a Deo praecepta, et nolo hanc mortem patris mei in hæresi, nec volo ejus damnationem. A fortiori *recte* nolo pro meipso damnationem. Nam ista mors et damnatio, secundum rationes particulares, sunt malae. Et adhuc in isto volito materiali, quamvis videar recedere a voluntate divina, *conformor* indirecte huic sanctæ voluntati, prout volo non *id quod* Deus vult, sed *id quod Deus vult me velle.*

Tota responsio fundatur in hoc quod voluntas fertur in suum objectum secundum quod proponitur ei a ratione.

Corollarium: In corpore articuli: « *Diversæ voluntates diversorum hominum* circa opposita possunt esse *bonæ,* prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse et non esse ». Sic S. Philippus Neri et S. Carolus Borromeus, qui volebant aliquo modo eandem Congregationem sacerdotum instituere, non fuerunt concordes, et unusquisque fecit suam fundationem. Unde quandoque duo sancti non concordant materialiter, et eo firmius dissentiunt quo unusquisque existimat in conscientia facere id quod Deus vult.

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio: S. Thomas, I Sent., dist. 48, q. 1, a. 4, dicit quod « licet appetitus sensitivus (et voluntas ut natura) possint refugere id quod Deus vult, deliberata tamen voluntate tenemur conformari divinæ voluntati *in volito* ».

Respondetur: Ut dictum est supra, tenemur conformari divinæ voluntati in volito materiali *ut subest volito formali,* scilicet in ratione volendi; non vero in volito materiali *secundum se volito,* nisi adsit præceptum.

Nam sola voluntas deliberata potest attingere rationes superiores et universales. Quamvis autem secundum rationes particulares non teneamur conformari *volito Dei materiali,* tenemur tamen secundum rationes superiores et universales conformari illi *non secundum se,* sed *reduplicative ut subest volito formali.* Et hoc est conformari

volito formali. Sic Christus mortem quam secundum se et secundum rationes temporales nolebat, *eam volebat prout stabat sub ordine divinæ Providentiæ.*

Hoc bene explicatur in nostro articulo, ad 2um, ubi dicitur quod non necesse est quod homo velit mortem suam secundum se, nec, a fortiori, damnationem suam. Sufficit quod circa talia velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

2a Objectio: Volitum formale est ratio universalissima sub qua continentur omnes particulares rationes. Atqui tenemur conformari in volito formali. Ergo tenemur conformari etiam in volito materiali.

Respondetur: Distinguo majorem: Volitum formale est ratio universalissima *in causando,* seu *attingendo,* concedo; *in essendo et prædicando,* nego. Concedo minorem. Distinguo consequens: Ergo tenemur conformari divinæ voluntati in volito materiali *secundum se et absolute,* nego; *ut subest volito formali,* concedo.

3a Objectio: In Oratione dominica dicimus: « *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra* ». Atqui in cœlo beati conformantur divinæ voluntati etiam in volito materiali. Ergo et in terra conformari debemus in volito materiali.

Resondetur: Distinguo majorem: In oratione dominica dicimus: « *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra* », *quantum ad præcepta,* concedo; quantum ad alia, *secundum se,* nego.

Hoc bene explicatur in articulo nostro, ad 1um.

Beati in cœlo conformantur etiam in volito materiali, quia perfecte cognita Dei voluntate, non operantur amplius secundum rationes particulares et temporales, sed solum secundum rationes æternas et superiores, quia fixe et immobiliter adhærent Dei voluntati quoad omnia, etiam complacendo in manifestatione justitiæ vindicativæ Dei, secundum illud *Ps.,* LVII, 11: « Laetabitur justus cum viderit vindictam » scil. ordinem justitiæ restitutum. Id autem non competit viatoribus, qui debent attendere ad rationes particulares. Et propterea mysterium prædestinationis eis apparet simul ut terribile et dulcissimum: terribile pro non prædestinatis, dulcissimum pro aliis. Jam autem S. Thomas, loquens ut theologus, sub lumine scientiæ Dei, loquitur de hoc mysterio ex alto, secundum rationes superiores et æternas, ex quibus etiam in his terribilibus habetur pax, seu tranquillitas ordinis.

1um Dubium: Utrum sit melius conformari voluntati divinæ etiam in *volito materiali.*

Respondetur: Affirmative, quando hoc est licitum: quia tunc est major conformitas. V.g. volo hanc humiliationem aut afflictionem temporalem, etiam in se et non solum ut subest volito formali. In hoc apparet dignitas obedientiæ religiosæ, secundum quam fit haec conformitas etiam in minimis. Sed non ita possem velle damnationem patris mei supposito quod eam cognoscerem. Cf. S. Franciscum

Salesium, *Traité de l'amour de Dieu,* l. VIII, ch. 5, 6, 14; l. IX, ch. 1-11.[1]

2um Dubium: Quandonam est *illicita* conformitas voluntati divinæ etiam in objecto materiali?

Respondetur: Illicita est in duplici casu, scilicet: 1° Quando objectum materiale est solum *permissum* a Deo et non positive volitum, ut peccatum. Non enim ad me pertinet permittere peccatum meum vel peccatum alterius.

2° *Quando adest præceptum de opposito* illius quod Deus vult secundum rationes superiores. V.g. dum Deus vult per modum pœnæ damnationem meam æternam vel alterius; aut etiam damnum grave importans privationem quamdam spiritualium bonorum, sicut quod sim in exilio sine possibilitate Confessionis et Communionis. Nam ex præcepto caritatis teneor velle mihi et proximo bonum spirituale, item etiam, regulariter, teneor velle proximo indemnitatem a damno temporali.

Extra hos casus, *melius* est conformari etiam in volito materiali. Et ita communiter se gerunt viri perfecti in laboribus, ærumnis et afflictionibus hujus vitæ dicendo: *Fiat voluntas Dei!* Cf. *Commentarium S. Thomæ* in librum *Job,* cap. 42.

Et ex hoc melius adhuc apparet distinctio inter peccatum veniale et imperfectionem .

3um Dubium: Quando *non tenemur* conformari in volito materiali, utrum possumus conari contra?

Respondetur cum distinctione. Scilicet: *Si res sit facta irrevocabiliter,* non possumus conari contra. Esset enim velle Deum esse mutabilem. Possumus solum dolere de hoc et optare ut non sit, si fieri posset.

Si vero res non sit facta, licet conari contra illam materialiter consideratam, prout pendet a causis particularibus. V.g. conari contra mortem, adhibendo remedia. Item sancti quibus Deus revelavit eorum mortem, certo poterant adhibere remedia contra infirmitatem.

In praxi: prædicanda est conformitas cum voluntate divina, absque subtilitatibus quas populus christianus non intelligeret. Scit enim optime aliunde unusquisque quod nemo velle debet damnationem suam et quod omnes laborare debemus ad salutem consequendam.

Distinctiones præsentis articuli sunt tamen speculative necessariæ, præsertim ad confutandum errorem quietistarum de sacrificio boni proprii, etiam salutis æternæ.

Praedicanda est praesertim *conformitatis cum divina voluntate signi,* scilicet *cum præceptis et consiliis evangelicis,* in spiritu humi-

[1] Secundum S. Franciscum Salesium *voluntas Dei significata* per præcepta est dominium obedientiæ, et *voluntas beneplaciti Dei* nondum manifestata est dominium sanctæ derelictionis nostræ in manus Providentiae, cf. opus nostrum: *La Providence et la confiance en Dieu,* Paris, 1932, p. 230-310.

litatis, mansuetudinis et patientiæ, ut dicitur in beatitudinibus evangelicis: Beati pauperes, Beati mites, Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.

Quæritur: Sed si res non sit facta, attamen *certo futura,* et hoc sciatur per revelationem aut aliunde, ut Petrus per revelationem Christi cognovit triplicem suam negationem, et ut ipse Christus noverat mortem suam proxime futuram, tunc quænam conformitas requiritur?

Respondetur: Non licet conari ut non fiat, quatenus est formaliter quid efficaciter volitum aut saltem certo permissum a Deo. Nam hoc esset frustraneum et impium: esset velle reddere voluntatem Dei inefficacem, aut saltem ejus scientiam fallibilem. Sed licet conari contra rem materialiter consideratam, prout pendet a causis particularibus, quia non tenemur cedere causis particularibus; nec Deus jubet conformitatem in volito materiali. Sic Petrus post revelationem suæ triplicis negationis conari debuisset ne peccaret: et Christus rogavit ut transiret ad eo calix dolorosissimæ Passionis.

QUÆSTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM

scilicet actuum qui ab alia facultate, quam a voluntate eliciuntur et a voluntate imperantur.

Principaliores articuli hujus quæstionis sunt quartus et quintus, circa quos sunt aliquæ difficultates.

Breviter prius enuntiantur conclusiones priorum articulorum cum eorum probatione.

Art. I. — **1a Conclusio:** *Bonitas vel malitia per prius sunt in actu interiori voluntatis quam in actu exteriori.*

Et hoc verum est sive consideretur *finis intentus,* nam finis est objectum actus interioris; sive consideretur *executio,* quia in executione bonitas actus exterioris sequitur bonitatem actus interioris, qui est principium actus exterioris. Brevius: *Actus exterior, ut est effectus voluntatis, est posterior voluntate.*

2a Conclusio: *Attamen si consideretur bonitas vel malitia exterioris actus* (v.g. dare eleemosynam vel furtum facere) *secundum quod est in apprehensione rationis,* tunc consideratur *ut objectum secundum se bonum* vel *secundum se malum,* et sic hæc bonitas vel malitia non derivatur a voluntate nostra, sed ab objecto specificante voluntatem. Scilicet, *actus exterior ut objectum voluntatis est prior voluntate.*

Ita dicitur in corpore articuli et ad 1um. Sic bona intentio non justificat medium in se malum.

Hæc duplex conclusio fundatur in distinctione inter specificationem *a fine* et specificationem *ab objecto.* Nam objectum secundum se bonum potest esse aliquis actus exterior in apprehensione rationis, v.g. dare eleemosynam. Unde actus exterior ut objectum voluntatis est prior voluntate, et ut *effectus* voluntatis est posterior voluntate.

Art. II. — UTRUM TOTA BONITAS ET MALITIA EXTERIORIS ACTUS DEPENDEAT EX BONITATE VOLUNTATIS.

Quoad quantitatem bonitatis hic articulus justum medium tenet inter subjectivismum eorum qui per bonam intentionem internam

volunt omnia justificare, etiam mala opera externa, et alios qui nonnisi ab exteriori judicant.[1]

Sunt quatuor conclusiones:

1a Conclusio: *Bonitas vel malitia actus exterioris quæ sumitur ex fine, tota dependet a voluntate*, seu a volitione hujus finis, ut patet ex supra dictis.

2a Conclusio: *Bonitas vel malitia quam habet actus exterior ex objecto et circumstantiis, pendet ex conformitate ad rectam rationem.* Ideo nequit justificari furtum nec mendacium per bonam intentionem finis altioris, nisi sit extraordinarie invincibilis ignorantia de eorum malitia.

3a Conclusio: *Ut actus exterior sit bonus simpliciter, necesse est* actum voluntatis esse *bonum ex fine, ex objecto* et *ex eo quod principale est in circumstantiis;* quia bonum consurgit ex integra causa.

4a Conclusio: *Ut actus exterior sit malus simpliciter sufficit* voluntatem esse malam *vel ex fine, vel ex objecto, vel ex eo quod principale est in circumstantiis;* quia malum est ex quocumque defectu circa principale horum trium.

ART. III. — UTRUM BONITAS ET MALITIA SIT EADEM INTERIORIS ET EXTERIORIS ACTUS.

Sunt quatuor conclusiones:

1a Conclusio: *Hi duo actus, interior et exterior, in genere moris, sunt unus actus, quamvis physice sint distincti:* Etenim actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, ut dictum est. Atqui ex formali et materiali fit unum. Ergo actus interior et actus exterior sunt unus actus in genere moris.

2a Conclusio: *Aliquis actus aliquando habet plures bonitates vel malitias in genere moris.* V.g. furtum facere ad adulterium committendum. *Quandoque vero unicam habet bonitatem vel malitiam.* V.g. furtum facere ad pecuniam habendam.

3a Conclusio: *Unica est bonitas vel malitia pro actu interiori et pro actu exteriori, quando actus exterior habet bonitatem vel malitiam solum ex fine.*

4a Conclusio: *Quando actus exterior habet bonitatem vel malitiam ex proprio objecto et ex circumstantiis, tunc diversa bonitas est in actu interiori* (ex fine) *et in actu exteriori* (ex objecto et ex circumstantiis).

[1] Priores reducunt omne factum adimpletum, etiam furtum, ad jus ideale intentum. Sic finis justificat media. Alii pluries reducunt jus ideale ad factum adimpletum, quod esset quasi quædam « *vox populi, vox Dei* » ut in bolscevismo. Revera extrema sese tangunt

ART. IV. — UTRUM ACTUS EXTERIOR ADDAT BONITATEM VEL MALITIAM ACTUI INTERIORI.

Hic articulus est magni momenti quoad spiritualitatem.

Agitur de actu exteriori, ut est *mera executio* actus interioris, non vero prout quandoque continet bonitatem specialem, ut v.g. in susceptione exteriori sacramentorum.

Quæstio est v.g. utrum Petrus qui vult efficaciter facere eleemosynam, et postea impeditus est ab eleemosynæ erogatione quia fur aufert paratos nummos, sit minus bonus coram Deo quam si de facto dedisset eleemosynam. Pariter quæstio esset an subire martyrium addat bonitatem vivo et efficaci desiderio moriendi pro Christo. Et, a pari, utrum furtum facere addat malitiam desiderio efficaci hujus delicti. Supponitur nempe quod omissio actus exterioris sit involuntaria. — Cf. S. THOMAM, *De Malo*, q. 2, a. 2, ad 8um et II Sent., dist. 40, q. 1, a. 3.

In hac quæstione aliqui erraverunt *per defectum* scilicet quietistæ, dicentes quod opera exteriora sunt inutilia; alii vero *per excessum*, non satis considerantes principalitatem actus interioris.

Ad quæstionem respondetur cum distinctione:

Conclusio: *Actus exterior, ut est præcise executio actus interioris, illi non addit bonitatem vel malitiam simpliciter, relate ad præmium essentiale, vel ad pœnam essentialem; sed tantum secundum quid relate ad præmium accidentale vel ad pœnam accidentalem.*

Unde non reddit operantem meliorem vel pejorem simpliciter, sed secundum quid.

Est sententia communior inter thelogos.

Probatur 1° Auctoritate: Nam in *Genesi*, XXII, 11, laudatur Abraham ac si de facto filium suum immolasset. Et in MATTH., v, 28 dicitur de peccato: « *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo* ».

2° Ratione probatur: Prima pars conclusionis, nempe quod actus exterior non addit aliquid simpliciter et essentialiter, patet 1° quia actus exterior *ut est objectum*, jam volitus est per actum internum; 2° quia actus externus, ut executio actus interioris, nullam habet bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed est bonus vel malus denominative extrinsece a bonitate vel malitia actus interioris, in quo solo est libertas intrinseca, quia usus membrorum violenter impediri potest.

Aliis verbis, bonum virtutis, dona gratiæ et gloriæ non subjacent violentiæ hominum, qui executionem externam alicujus sancti propositi impedire possunt. Unde judici interroganti respondit S. Lucia: « Si me invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam ».

Attamen de facto, si occasio externa merendi deest, sæpe deest etiam voluntas merendi; dum, e contra, si datur occasio externa, renovatur etiam actus interior ad perveniendum ad terminum exterioribus actus.

Secunda pars conclusionis affirmat quod actus exterior aliquid addit accidentaliter et secundum quid ad interiorem actum.

Ratio est quia omnis tendentia perficitur in hoc quod terminum attingit. Sic bonitas actus interioris est *extensive* et *consummative* in actu exteriori. Ex hoc augetur præmium accidentale, quod est gaudium non de Deo clare viso, sed de bono creato.

Propterea ille qui a martyrio sibi instanti impeditur invitus, non perdit meritum relate ad præmium essentiale, sed perdit aureolam martyrum et gaudium speciale, scilicet non gaudebit de eo quod martyrium sustulerit. Item dicendum est, proportione servata, de pœna accidentali privationi Dei adjuncta.

Ratio igitur quare teneamur actum externum confiteri est: 1° Quia in actu externo perficitur malitia; 2° Quia in eo regulariter intenditur et multiplicatur mala voluntas; 3° Quia est evidens signum voluntatis efficacis; 4° Propter damna alteri illata; 5° Propter majorem adhæsionem peccato et difficiliorem medelam. Confessarius enim non solum est judex, sed et medicus.

Billuart notat quod actus exterior sine interiori non potest esse moraliter bonus, ut v.g. eleemosyna facta a demente.

Hæc doctrina exaggeratur a quetistis, qui tenent quod opera exteriora, etiam ut procedunt a voluntate interiori, sunt inutilia; ut qui exterius potest operari, ad id non teneretur, quod aperte est erroneum, cum et actus exteriores præcipiantur, nec sit perfecta voluntas quæ non operatur dum potest.

ART. V. — UTRUM EVENTUS SEQUENS ADDAT AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS EXTERIORIS; v.g. si mors sequatur ex actione homicida.

Responsio est *affirmativa*, si sit eventus prævisus et aliquo modo intentus, quia tunc pejor est voluntas ejus qui prævidens et intendens multa mala ex suo opere secutura, illud facit, quam si nihil horum prævideret et intenderet. Item in ordine boni.

Imo si eventus *per se* sequitur ex actu, addit ad bonitatem vel malitiam etiamsi non sit prævisus, nec in se volitus, quia est virtualiter volitus in sua causa: v.g. scandalum sequens ex publica fornicatione.

Exceptio tamen facienda est, ut diximus agendo de voluntario indirecto, si ex eodem actu sequuntur *æque immediate duo effectus*, quorum unus est bonus et alter malus. Tunc, ut dicitur IIa-IIae, q. 64, a. 7, unus potest esse intentus et alter præter intentionem.

Denique notandum est quod eventus sequens *per accidens* ex actu, si non sit aliquo modo intentus, non addit ad bonitatem vel malitiam, quia hujusmodi effectus nullo modo est voluntarius.

ART. VI. — **Conclusio:** Nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturæ (seu physice), qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris (seu moraliter) et e converso. V.g. ambulatio quæ physice est una, potest esse prius moraliter bona et deinde moraliter mala, ex diversa intentione.

QUÆSTIO XXI.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS ET MALITIÆ

Art. 1. — **Conclusio:** Actus humanus ex hoc quod est bonus aut malus habet rationem *rectitudinis, aut peccati,* secundum *ordinem ad finem.*

Art. 2. — **Conclusio:** Bonum et malum in solis actibus *voluntariis* constituit rationem *laudis* aut *culpæ,* in quibus idem est malum, peccatum et culpa. Hoc provenit ex eo quod hi actus sunt *in potestate voluntatis.*

Art. 3. — **Conclusio:** Actus bonus aut malus habet *rationem meriti aut demeriti* secundum *retributionem justitiæ ad alterum,* vel ratione ejus, vel ratione communitatis, prout adjuvat aut offendit sive alteram personam, sive communitatem.

Art. 4. — **Conclusio:** Actus humani habent rationem *meriti* aut *demeriti per comparationem ad Deum* judicem et retributorem, secundum Revelationem, cf. v.g. *Eccle.,* XI, 9: « Cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium, sive bonum, sive malum ». Hoc constat 1° ex eo quod Deus est finis ultimus ad quem debemus ordinare omnes actus nostros, et 2° ex eo quod Deus est gubernator totius universi, alioquin sequeretur quod Deus non habet curam de actibus humanis.

Vide responsionem ad 3um: « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua, et ideo non oportet, quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. Et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus ».

Ad intelligentiam hujusa doctrinæ distinguendus est *homo* in quantum est *individuum,* et in quantum est *persona.* Juste dictum est: « omnis persona est individuum, sed non omne individuum est persona (v.g. canis est individuum et non est persona); et non tractandæ sunt personæ ad ipsum Deum cognoscendum et amandum ordinatæ, ac si essent solum individua ». Ita Etienne Gilson, optime formulans id quod sensus communis omnium admittit.

DE CONSCIENTIA

secundum principia Sancti Thomæ

(Supplementum quæstionis XIX et XX)

Cf. S. THOMAM, Iª-IIªᵉ, q. 19, a. 3, 5, 6; *De Veritate,* q. 17; II Sent., d. 24, q. 2, a. 4; dist. 39, q. 3, a. 1, 2, 3. — Quodl. III, 26-27; VIII, q. 16, a. 13 et *Tabula aurea* operum ejus, ad v. Conscientia. — S. ANTONINUS in *Summa.* — S. ALPHONSUS, *Theol. Moralis,* I; Homo Apost. I. — JOANNES A S. THOMA, in Iam-IIae, disp. XII. — BILLUART, *De Actib. humanis,* diss. V et VI. — Inter recentiores auctores theologiæ moralis, PRÜMMER, MERKELBACH — BEAUDOUIN-GARDEIL, *Tractatus de Conscientia,* Paris, 1911; H. D. NOBLE, *La conscience morale,* 1934.

Conscientia moralis differt a *conscientia psychologica,* quæ est actus quo anima nostra se suasque proprias operationes et affectiones percipit.

Definitio conscientiæ moralis: *Est Judicium rationis practicæ ex principiis communibus dictans de bonitate vel malitia actus faciendi hic et nunc, vel actus facti.* Cf. Iª, q. 79, a. 13; *de Verit.,* q. 17, a. 1; BILLUART, *De Act. hum.,* d. 5, a. 1.

Explicatur definitio: 1° Dicitur *judicium* seu dictamen regulans electionem et consequenter executionem. Sic distinguitur a prudentia, quæ est habitus seu virtus cujus sunt tres actus, scilicet consilium, judicium, imperium (IIª-IIªᵉ, q. 47, a. 8). Unde judicum prudentiæ coincidit cum recta et certa conscientia, id est cum conscientia recte, ac virtuose formata, quamvis conscientia existat etiam in his qui nondum habent prudentiam acquisitam et prudentiam infusam, sed tunc conscientia nondum habet perfectionem ei debitam, ut possit ut in pluribus recte et certe judicare de actibus faciendis hic et nunc aut jam factis.[1]

[1] S. Thomas dicit Iª, q. 79, a. 13, ad 3um: « Habitus ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scil. ab habitu primorum principiorum, qui dicitur *synderesis.* Unde specialiter hic habitus interdum *conscientia* nominatur, ut supra dictum est (artic. præced.). — Et JOANNES A S. THOMA, in Iam-IIae, disp. XII, *De Conscientia,* art. 1, n. 16, dicit: « *Conscientia bona* proprie et formaliter procedit *a prudentia,* quæ rectum præbet consilium et dictamen de agendis; *mala vero conscientia* procedit a vitio opposito *imprudentiae...* ». Si vero amittitur virtus prudentiæ,

Notandum est quod in linguis vernaculis conscientia significat potius habitum quam actum. Attamen dicitur: « Oportet sibi formare conscientiam ante actionem: scilicet formare sibi rectum judicium ».

2° Subjectum conscientiæ est *ratio pratica*, non voluntas, nec intellectus speculativus, ut ex prædictis patet.

3° *Ex principiis communibus dictans;* scilicet ex principiis communibus, sive fidei, sive rationis naturalis, sive etiam ex conclusionibus scientiæ moralis. Ergo conscientia minime judicat de ipsa lege naturali vel divina; sed solummodo judicat num actus faciendus vel factus conformis sit justis legibus existentibus. Sic conscientia distinguitur et a lege naturali et a synderesi, quæ est habitus primorum principiorum moralium; et a scientia morali.

Conscientia potest errare, nunquam autem synderesis, quæ est « scintilla accensa ab ipso Creatore in intellectu nostro ». Hæc scintilla lucens et ardens est in mente omnium hominum, ait Pius IX (DENZING., 1677): « naturalis lex ejusque præcepta in omnibus cordibus a Deo insculpta ». S. Thomas dicit: « Scintilla rationis extingui non potest lumine intellectus remanente, sed intellectus numquam per peccatum tollitur »; remanet in damnatis ut « vermis qui non moritur ». Cf. Iª-IIæ, q. 85, a. 2, ad 3um; II *Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1; *de Verit.*, q. 16, tota est de synderesi.

Neque proprie scientia moralis, neque virtus prudentiæ errant: nam error tunc non provenit ab istis habitibus, sed ab alia causa, v.g. a præcipitatione voluntatis quæ non utitur scientia morali aut prudentia ut oportet. Ideo judicium imprudens numquam procedit a prudentia, sed ab imprudentia. Conscientia, e contra, ut actus potest esse erronea, scilicet erronea applicatio principiorum ad casum particularem, ut videbimus.

4° *De bonitate vel malitia actus faciendi vel facti.* Quidquid namque, post debitam diligentiam, a conscientia judicatur justis legibus conforme, est actus *subjective* bonus, licet forte sit *objective* malus, scilicet si conscientia sit invincibiliter erronea. Sic conscientia est *regula subjectiva* et quasi *vox Dei* nobis intimans et applicans legem divinam.

quid remanet de conscientia? Joannes a S. Thomas respondet *ibid.*: « Remanet tamen conscientia quoad judicium in communi et principia universalia, ex quibus remordet et remurmurat contra pravum dictamen ».

Addit *ibid.* Joannes a S. Thoma: « Sed quia prudentia habet tres actus, scil. consiliari, judicare et præcipere, ad duos primos pertinet conscientia... At vero imperium, quod est ultimus actus prudentiæ, habetque executionem paratam, non est ipsa conscientia, sed quid consecutum ad illam, et si efficax sit imperium, non contingit contra illud agere, sicut agitur contra conscientiam ».

BILLUART, *De Conscientia*, a. 1, dicit pariter: « Conscientia recta coincidit cum actu prudentiae qui dicitur judicium ».

P. BEAUDOUIN, *op. cit.*, p. 9; P. PRÜMMER, *op. cit.*, p. 177, et P. MERKELBACH, t. I, p. 183, eodem modo loquuntur.

Divisio conscientiæ (Cf. BILLUART, *loc. cit.* Cf. PRUMMER O. P., *Manual. Theol. Mor.*, I, p. 179). Conscientia potest considerari aut objective aut subjective.

- Conscientia *objective* sumpta ratione conformitatis cum lege
  - c. practice *vera* seu *recta* ex principiis veris vel invincibiliter reputatis ut veris
    - *ratione obligationis*
      - *cum obligatione*: c. *praecipiens* vel c. *prohibens*
      - *sine obligatione*: c. *permittens* vel c. *consulens*
    - *ratione actus* . . . . .
      - c. *antecedens* (de actu faciendo).
      - c. *consequens* (de actu patrato vel omisso).
  - c. practice *erronea* ex principiis falsis vel vincibiliter reputatis veris
    - *per excessum rigoris* . .
      - c. *scrupolosa* ex futilibus motivis timens ne mala sit actio.
      - c. *perplexa* quæ ex utraque parte peccatum apprehendit.
    - *per defectum rigoris* . .
      - c. *laxa*, quæ leviter judicat non adesse peccatum.
      - c. *cauteriata*, quæ ex consuetudine peccandi peccata parvipendit.
      - c. *pharisaica*, quæ magna peccata parvi facit, et minora magni facit.

- Conscientia *subjective* sumpta ratione assensus nostri
  - c. *certa*, quæ sine prudenti formidine errandi firmiter judicat aliquem actum esse faciendum vel vitandum.
  - c. *non certa*
    - c. *probabilis*, quæ dictat aliquem actum esse probabiliter licitum vel illicitum: scilicet est cum formidine errandi.
    - c. *dubia* — suspensio intellectus neutri parti contradictionis assentientis.
      Melius est tamen loqui de « *dubio morali solvendo* », quia cum conscientia sit actus, non potest esse mera suspensio judicii.
      Conscientia autem dubia est duplex
      - *speculative dubia*
      - *practice dubia*

Notandum est cum BILLUART, *loc. cit.*, quod conscientia probabilis (et etiam conscientiam dubia) subdividitur in conscientia *speculative probabili* et conscientia *pratice probabili*. Et infra dicetur quod conscientia speculative probabilis (scilicet ex judicio speculativo-

practico in abstracto) potest fieri pratice certa hic et nunc per aliquod principium reflexum. Si vero remaneret practice probabilis non posset esse regula morum, ut infra dicetur. V.g. possum judicare *speculative* quod probabilius est illicitum conferre baptismum cum aqua rosacea. Hoc est judicium speculativo-practicum in abstracto. Sed instante morte infantis, deficiente alia materia, judico *practice* quod hic et nunc, in his circumstantiis, licitum est conferre baptismum sub conditione cum hac materia dubia, quia adest principium reflexum: *Sacramenta sunt propter homines;* et in casu necessitatis, deficiente materia certa, uti possumus, sub conditione, etiam materia dubia.

DE CONSCIENTIA VERA seu RECTA.

Quædam dubia sunt solvenda quoad terminologiam et quoad doctrinam.

1um Dubium: *Utrum omnis conscientia practice vera sit recta.*

Respondetur affirmative: Ratio est quia veritas practica sicut rectitudo sumitur per conformitatem ad intentionem rectam secundum legem.

Notandum est tamen cum BILLUART, *loc. cit.*, quod quandoque aliquod judicium potest esse *speculative verum* et nihilominus temerarium, ac proinde, ex hac parte, non moraliter rectum, et influere in formationem conscientiæ; v.gr. conscientia qua judex damnat ad mortem hominem quem *vere* (cum veritate) sed *temere* (ex levibus indiciis) credit esse occisorem, est conscientia speculative vera, et tamen non moraliter recta. Hic judex peccat; dum nemo peccat sequendo conscientiam rectam.

Item ille qui temere judicat (scilicet ex insufficientibus signis) aliquem esse traditorem patriæ, potest judicare id quod verum est, et tamen temerarie judicat, non secundum rectam conscientiam.

Ergo videtur quod quandoque detur conscientia speculative vera et simul non recta.

2um Dubium: *Utrum* conscientia *practice vera et recta*, possit esse quandoque *speculative falsa*.

Respondetur affirmative ex his quæ infra dicuntur, Iª-IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3um.

Duplex est verum: *verum speculativum* aut etiam speculativo-practicum, quod attenditur *per conformitatem ad rem*, ut scilicet judicium sit de re sicuti est: v.g. hic homo est homicida. *Verum practico-practicum*, seu prudentiale, quod attenditur *per conformitatem ad appetitum rectum*, scilicet ad intentionem rectam cum debita diligentia et attentione, scilicet ut intellectus concipiat et judicet id quod est vere conforme appetitui recto vel rectæ intentioni.

Atqui solum verum practicum est objectum conscientiæ, quia ipsa est dictamen de agendis hic et nunc. Ergo omnis conscientia *practice vera* est *recta*, quia est conformis appetitui recto.

Sed *conscientia pratice vera seu recta potest esse speculative falsa propter invincibilem errorem vel ignorantiam.* V.g. si judex ex invincibili ignorantia, judicet hunc hominem esse homicidam et damnandum, judicat *falso*, sed *prudenter*. Tunc non est conformitas ad rem, sed est conformitas ad appetitum rectum, ad intentionem rectam cum debita diligentia et attentione. Sic Jacob accessit ad Liam, quia speculative erravit, licet prudenter judicaverit hanc ecce suam. Propterea definivimus conscientiam practice veram seu rectam: ea quæ est ex principiis veris, vel invincibiliter reputatis ut veris.

Objectio: Videtur quod sit circulus in prædicta definitione veri practico-pratici per conformitatem ad appetitum rectum. Nam, ipse appetitus est rectus per conformitatem ad rectam rationem, ut dictum est q. 19, a. 3, ad 2um.

Respondetur: Non est circulus vitiosus, quia est sub diversa ratione. Nam *judicium prudentiale de mediis* eligendis dicitur *verum* per conformitatem ad appetitum rectum *finis* debiti. Et appetitus finis fit rectus per virtutes morales secundum directionem *synderesis* et *scientiæ moralis*, quarum veritas est per conformitatem *ad rem*, scilicet ad naturam humanam secundum se consideratam et ad bonum rationale ei proportionatum secundum legem saltem naturalem.

Sic habetur hæc hierarchia:

1° *Veritas speculativo-practica* per conformitatem *ad rem* in synderesi et scientia morali: v.g. temperantia est ab hominibus servanda.

2° *Appetitus rectus* per virtutes a scientia morali regulatas: v.g. per virtutem temperantiæ.

3° *Veritas practico-practica* per conformitatem *ad appetitum rectum:* v.g. hic et nunc pro me temperantia consistit in hoc justo medio inter excessum et defectum.

Instantia: Sed in ipsa generatione virtutum temperantia initialis regulatur immediate non a scientia morali, sed a prudentia initiali. Ergo est circulus vitiosus.

Respondetur: Temperantia initialis regulatur in genere quoad finem a synderesi et a scientia morali (IIª-IIªᵉ, q. 47, a. 6, in corp. et ad 1um). At hic et nunc quoad media temperantia initialis regulatur a prudentia. Causæ autem sunt ad invicem causæ, sed in diverso genere. Ideo non est circulus vitiosus. Insuper quatuor virtutes cardinales crescunt simul, prout sunt connexæ primo in fieri et deinde in facto esse, crescunt simul ut digiti manus, dicit S. Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 66, a. 2.

PRINCIPIA DE CONSCIENTIA VERA seu RECTA.

Duo sunt principia quoad conscientiam veram seu rectam. Cf. PRUMMER, *op. cit.*, I, p. 180.

1um Principium: *Homo tenetur adhibere seriam sollicitudinem ad semper habendam conscientiam rectam*, scilicet conformem prin-

cipiis moralitatis seu legi Dei: alioquin conscientia non erit applicatio horum principiorum, nec *vox Dei*. Ideo omnes homines obligantur seriam adhibere diligentiam cognoscendi et servandi illas leges, quæ illorum vitam moralem regunt. Sed sufficit diligentia ordinaria, relate ad gravitatem legis et conditionem personarum.

2um Principium: *Homo tenetur sequi conscientiam præcipientem vel prohibentem, si est recta.* Patet, quia conscientia nihil est aliud quam applicatio legis in casu particulari, unde, sicut lex justa, obligat, et quidem graviter vel leviter sicut et ipsa lex.

De his S. Thomas loquitur infra, q. 57, a. 5; q. 58, aa. 4 et 5, et in tractatu de prudentia. — Hodie in manualibus Theologiæ Moralis practicæ tractatus de virtutibus in genere et de prudentia ad pauca reducitur, et ea quæ dixerat S. Thomas in his tractatibus ponitur nunc in tractatu de conscientia. Hoc est quidem magis practico-practicum, sed multo minus apparent *rationes rerum* quæ sumi debent ex objecto formali prudentiæ, scilicet ex vero practico, et ex ejus relationibus ad alias virtutes.

DE CONSCIENTIA ERRONEA.

De hac agitur in aa. 5 et 6 qu. 19æ.

Circa hoc S. Thomas duo inquirit: 1° An liceat agere *contra* conscientiam erroneam; 2° An liceat *sequi* conscientiam erroneam.

UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA

(cf. Billuart, *loc. cit.*; Prummer, I, p. 181)

seu utrum conscientia errans obliget.

Status quæstionis. — Manifestum est quod quamvis synderesis non possit errare, tamen conscientia errare potest in applicatione principiorum. V.g. si quis ex verbo Christi: « Dico vobis, non jurare omnino » judicet quod non est hic et nunc licitum jurare coram tribunali, etiam jubente legitimo superiore. Vel ex hoc quod Deus præcipit succurere proximo periclitanti, aliquis judicat quod etiam per mendacium succurrendum sit ad vitam proximi salvandam.

Responsio est affirmativa, scilicet:

Conclusio: *Simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.*

Sensus hujus conclusionis est: Numquam licet agere *contra* conscientiam prohibentem, sive veram, sive erroneam, *etiamsi vincibiliter erret.*

Hæc est sententia communis.

Notandum est quod dicitur: *Non licet agere contra, quia,* ut dicetur in a. 6, non licet *sequi* conscientiam *vincibiliter* erroneam, sive præcipiat, sive permittat; sed error deponendus est ante actionem.

Hæc quæstio non est sine relatione ad quaestiones de liberalismo.

Unde sensus conclusionis est: Numquam licet agere *contra* conscientiam etiamsi vincibiliter erret.

Probatur 1° Auctoritate S. Pauli in *Epist. ad Rom.*, XIV, 23: « *Omne quod non est ex fide, peccatum est* ». Hic autem per fidem, ut ex contextu apparet, intelligenda est non fides theologica, sed conscientia. Sic communiter interpretantur exegetae. S. Paulus enim hic loquitur de usu ciborum qui per se non erant mali, et dicit: « *Qui discernit* (vel *dubitat*), *si manducaverit, damnatus est quia non est ex fide* ». Scilicet qui dubitans manducaverit cibos quos reputat immundos secundum legem mosaicam, peccat, quia non agit ex conscientia.

Eodem modo loquitur Apostolus de circumcisione, *ad Galat.*, V.

2° *Ratione:* Voluntas est *mala* prout fertur in hoc *quod a ratione proponitur ut malum vitandum*, etiamsi illud sit ex natura sua bonum. Atqui conscientia etiam vincibiliter errans, *proponit aliquid ut malum vitandum* et aliud ut bonum faciendum. Ergo omnis voluntas discordans a conscientia, sive recta, sive errante, etiam vincibiliter errante, semper est mala.

Major patet ex hoc quod bonitas vel malitia voluntatis sumitur ex objecto, non secundum suam naturam considerato, sed secundum quod proponitur a ratione, quia nihil volitum nisi a ratione præcognitum, cum voluntas sit potentia cæca.

Minor constat ex definitione conscientiæ, quæ est proxima et immediata regula actuum humanorum, prout applicat legem, proponendo, etiam dum vincibiliter errat, aliquid ut malum vitandum et aliud ut bonum faciendum.

Stat ergo conclusio: scilicet omnis voluntas discordans a conscientia etiam vincibiliter errante est mala: nam est contra id quod proponitur ut bonum præceptum saltem ab existimata lege.

Unde nunquam licet agere contra conscientiam, etiam vincibiliter errantem.

Ut notat S. Thomas in fine articuli, æquivalenter hoc jam dictum fuerat ab Aristotele.

S. Thomas duo affert exempla: Si abstinere a fornicatione proponatur ut malum a ratione errante, voluntas discordans ab isto dictamine est mala. Item « si credere in Christum proponatur ut malum a ratione errante, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis ».

Confirmatur, proponendo idem argumentum sub aliis verbis: Ille peccat qui vult peccatum et ei afficitur. Atqui ille qui agit contra conscientiam etiam vincibiliter errantem vult peccatum, quia vult id quod judicat peccatum esse. Ergo peccat.

Solvuntur objectiones:

1ª Objectio: Id quod non derivatur a lege æterna non obligat. Sed ratio errans non derivatur a lege æterna. Ergo ratio errans non obligat.

Respondetur: Distinguo majorem: Id quod non derivatur *nec creditur derivari* a lege æterna, non obligat, concedo; *id quod creditur derivari a lege æterna*, nego. Distinguo minorem: Ratio errans non derivatur a lege æterna *realiter*, concedo; sed judicium proponit ut derivatum a lege æterna.

2ª Objectio: Præceptum inferioris potestatis, si sit contra superiorem legem, non obligat. Atqui præceptum rationis errantis est contra superiorem legem. Ergo præceptum rationis errantis non obligat.

Respondetur: Distinguo majorem: Præceptum inferioris potestatis, si sit contra superiorem legem, non obligat, *quando hæc contrarietas cognoscitur*, concedo; secus, nego. Contradistinguo minorem: Præceptum rationis errantis est contra superiorem legem, et hoc cognoscitur, nego; et *hoc non cognoscitur*, concedo.

Unde si quis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis contemneret præceptum imperatoris. Et hoc est confirmatio nostræ thesis.

Ad 3um: Malitia voluntatis discordantis a ratione errante reducitur ad malitiam existimatam.

Instantia: Potest quis errore invincibili credere *esse peccatum* amare Deum super omnia. Atqui tunc amando Deum super omnia, agit contra conscientiam. Ergo potest quis peccare amando Deum super omnia.

Respondetur: Nego majorem, quia hic homo judicando amorem erga Deum esse peccatum, judicaret hoc esse contra Deum. Implicat autem quod quis judicet quod amor Dei sit contra ipsum Deum, cum sit inclinatio ad ipsum.

Ergo stat prima conclusio de conscientia etiam vincibiliter errante; quod scilicet non licet contra ipsam agere, quia hoc esset facere id quod a ratione proponitur ut malum.

Corollarium: Qui invincibiliter vel etiam vincibiliter errando putat v.g. hodie esse jejunium præceptum, et agit contra hanc conscientiam, peccat formaliter, quia spernit Ecclesiæ præceptum quod putat existere.

Qui putat, etiam vincibiliter errando, christianismum non esse revelatum a Deo, nondum potest legitime credere, quia illi deest sufficiens *credibilitas*, et actus ejus non esset prudens. Sed, ut statim dicetur in articulo sequenti, quamvis hic homo non possit agere *contra* suam conscientiam *vincibiliter* erroneam, non potest licite eam sequi, sed prout habet jam quamdam seriam probabilitatem de origine divina christianismi, tenetur ulterius veritatem inquirere et orare.

* * *

Quoad conscientiam erroneam attente explicandus est in Iª-IIæ, q. XIX, Summæ Theologicæ Sancti Thomae, articulum VI

UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

In articulo sunt duæ conclusiones prout conscientia est vel invincibiliter vel vincibiliter erronea.

1ª Conclusio: *Voluntas concordans rationi invincibiliter erranti est bona:* imo tenemur sequi hanc conscientiam præcipientem aut prohibentem, sicut tenemur non agere contra eam.

Probatur: Bonum et malum morale sunt in actu prout sunt volita. Atqui *invincibilis* error facit quod malum non sit volitum ut malum, sed ut bonum. Ergo voluntas concordans rationi *invincibiliter* erranti, non est mala, sed bona; imo si objectum proponitur ut præceptum, debemus hanc conscientiam sequi.

Confirmatur: Hæc conscientia invincibiliter erronea, quamvis sit *speculative falsa*, est *practice vera et recta*, quia est conformis appetitui recto seu intentioni rectæ secundum leges cognitas. Ergo dicitur excusare a peccato: nam peccatum in hoc casu non est formale, sed materiale tantum.

Corollarium: Qui invincibiliter errans, putat sibi esse mentiendum pro amico salvando: *teneretur mentiri;* et mentiendo, committeret peccatum materiale tantum. Quod si in isto casu non mentiretur, committeret peccatum, quia ageret contra conscientiam licet erroneam.

2ª Conclusio: *Non licet sequi conscientiam vincibiliter erroneam, sive præcipiat, sive permittat:* nec tamen licet contra eam agere, ut dictum est art. præcedenti; *sed vincibilis error deponendus est ante actionem.*

Cf. Prummer, *op. cit.*, I, p. 182.

Secundum verba S. Thomæ voluntas concordans rationi vincibiliter erranti est mala.

Probatur: Bonum et malum morale sunt in actu prout sunt volita. Atqui *vincibilis* error non excusat, seu non facit quod malum fiat involuntarium. Ergo voluntas concordans rationi vincibiliter erranti est mala.

Unde homo agens cum conscientia vincibiliter erronea numquam excusatur a peccato, sive agat juxta vel contra hanc conscientiam, quia semper se exponit periculo peccandi.

Nec tamen est perplexus, ut dicitur ad 3um; scilicet non est perplexus simpliciter, sed secundum quid. Nam homo in isto casu tenetur deponere hanc conscientiam ante actionem (cf. ad 3um); et hoc facere potest quærendo veritatem per opportuna media, v.g. per orationem, deliberationem, petitionem consilii. Quod si nequit illam

deponere, supersedeat ab actione. Quod si nec supersedere possit ab actione, eligat id quod securius appareat; v.g. id quod est minus malum. Et si peccatum adsit, hoc oritur ex culpa præcedenti, scilicet ex negligentia culpabili, ratione cujus ignorat ea quæ scire deberet. Cf. BILLUART, *de Act. hum., De conscientia,* a. 2 et 4; BEAUDOUIN, O. P., *De conscientia,* 1911, Paris, p. 25.

Quoad species conscientiæ erroneæ vide apud theologos morales practicos; de conscientia laxa et cauteriata, de conscientia scrupulosa et perplexa. V.g. PRUMMER, I, p. 185.

Corollarium: Ideo incredulus, jam habens seriam probabilitatem de origine divina christianismi, nondum quidem credere potest, sed debet ulterius inquirere veritatem et orare prout cognoscit orationis convenientiam.

Dubium: In quonam sensu verum est dicere: *Debemus habere quandam venerationem pro omni conscientia vel convictione ».*

Sensus est: *Nunquam licet agere contra conscientiam etiam vincibiliter erroneam.* At ex hoc non sequitur quod liceat sequi conscientiam vincibiliter erroneam. Debemus enim eam reformare et corrigere. Alioquin esset liberalismus et negatio juris divini, seu obligationis moralis, ac si diceretur: Quod Deus locutus fuerit necne in Evangelio, quod doctrina catholica sit revelata necne, parum refert; gaudeo mea libertate. Ac si libertas ut sic esset semper inviolabilis; ac si in societate error ut talis jura haberet sicut veritas, et sectæ erroneæ eodem modo ac veritas revelata. Tunc sub prætextu liberalitatis intellectualis, quæ dicitur amplitudo criterii, minus cognoscitur *veritatis prætium,* quod quidem in fine tandem negatur. Sub prætextu caritatis nemo adversatur incredulis contra veram fidem laborantibus; et denique multi dicunt quod nulla religio sufficienter manifestat suam divinam originem; et proinde quasi excusatur ab omni peccato, saltem gravi, ille qui dicit: « Non credo » aut: « Credere non possum ». Hæc libertas erroris est *libertas perditionis,* ut aiebat Pius IX, DENZ., 1690. Cf. *Dict. de Théol. cath.,* art. *Conscience* (A. CHOLLET), col. 1170 ss.: *Fausses prétentions de la conscience:* contra Lévy-Bruhl, secundum quem conscientia publica esset suprema regula morum. — Sed hæc regula caret unitate et immutabilitate, variatur secundum loca et tempora, ideoque non potest esse suprema morum regula.

DE CONSCIENTIA EX PARTE SUBJECTI

scilicet prout est vel certa, vel dubia, vel probabilis.

DE CONSCIENTIA CERTA.

Cf. BILLUART, *De Act. hum., de Conscientia,* a. 6; BEAUDOUIN, p. 27; PRUMMER, I, p. 189.

Conscientia certa ea est quæ absque prudenti formidine errandi judicat aliquem actum esse hic et nunc faciendum vel omittendum.

1ª Conclusio: *Conscientia moraliter seu practice certa omnino requiritur,* ita ut numquam liceat agere cum conscientia *practice* dubia, aut practice probabili, aut etiam probabiliori.

Hæc conclusio est communis etiam apud probabilistas. Cf. BILLUART, *loc. cit.,* a. 6, paragr. 2.

Probatur: 1° *Auctoritate*: « *Omne quod non est ex fide, peccatum est* » (*Rom.,* IV), scilicet omne quod non est ex persuasione quod sit licitum. Atqui ille qui dubitat aut tantum probabiliter seu probabilius judicat aliquid esse licitum, formaliter non habet persuasionem quod sit tale, sed timet oppositum. Ergo peccat.

Ita Augustinus dicit, *de Baptismo contra Donatistas,* c. 6, n. 6: « Efficere enim id quod incertum est an sit peccatum, certum peccatum est ». Et S. Alphonsus, *Theol. Mor.,* l. I, n. 22, dicit de illo qui operatur cum conscientia dubia: « Peccat, et quidem peccato ejusdem speciei et gravitatis de quo dubitat, quia qui se exponit periculo peccandi, jam peccat, juxta illud: « *Qui amat periculum, in illo peribit* ». (*Eccli.,* III, 27). Quare si dubitat an illud sit mortale, mortaliter peccat ». Attamen peccatum est minus grave quam si certus esset.

2° *Ratione* probatur: 1) Qui non agit prudenter, peccat. Atqui qui agit cum conscientia practice dubia aut practice probabili vel probabiliori, non agit prudenter: actus enim prudentiæ est semper practice verus et certus. Ergo qui agit cum conscientia practice dubia aut practice probabili vel probabiliori, peccat.

2) Qui ita agit, se exponit periculo proximo formaliter peccandi; faciendo id quod rationabiliter suspicatur esse peccatum, vult virtualiter peccatum, sicut si sumeret potum probabilius non venenatum imprudentia se exponeret periculo mortis.

2ª Conclusio: *Ad licite operandum sufficit ordinarie certitudo moralis imperfecta, seu practica, etiam indirecta, si directa haberi nequit.*

C. PRUMMER, I, 191; BEAUDOUIN, 37, 43.

Ad hujus principii intelligentiam notandum est quod certitudo moralis distinguitur a certitudine metaphysica et a certitudine physica. Nam *certitudo metaphysica* excludit omnem falsitatis possibilitatem, prout contraria proposito in se repugnat: v.g. bonum est faciendum, Deus est colendus. *Certitudo physica* excludit falsitatem stante ordine physico: v.g. certum est me esse moriturum, vel solem cras esse oriturum si non est miraculosa exceptio. *Certitudo moralis* excludit falsitatem, attentis dispositionibus moralibus hominum: v.g. certus sum amicum meum, mihi perfecte notum, mihi non dicere mendacium hic et nunc.

Sed certitudo moralis est duplex: alia est *speculativa,* alia vero est solum *practica.*

Certitudo moralis speculativa est de veritate judicii *per conformitatem ad rem* objective spectatam, et potest esse *de aliquo facto moraliter certo* ex testimoniis hominum: v.g. hic homo est homi-

cida; vel est *de honestate actionis in se objective spectatæ* ex principiis objective certis: v.g. post prædicta testimonia, honestum et justum est pro judice huic homini infligere pœnam mortis.

Certitudo moralis practica est de veritate judicii practici *per conformitatem ad intentionem rectam* et ad debitam diligentiam in cognitione legum, ita ut simul esse possit cum invincibili ignorantia vel errore speculativo de aliqua circumstantia actionis: v.g. inferior obedit in conscientia, invincibiliter errando circa legitimam electionem superioris, qui revera non est legitimus superior.

Hæc certitudo practica potest esse *simul cum certitudine morali speculativa* de honestate actionis, quando scilicet de hac honestate habetur plus quam probabilitas speculativa, sed proprie certitudo ex principiis directis vel intrinsecis: v.g. homicida meretur pœnam mortis. Tunc habetur certitudo moralis practica.

Vel hæc certitudo practica est *sine certitudine speculativa;* et tunc habetur per conformitatem ad intentionem rectam, et ex principiis reflexis: v.g. in dubio an res præcepta a superiore sit licita, præsumptio stat pro superiore. Tunc habetur cetitudo moralis imperfecta.

Ad hanc ultimam reducitur *certitudo moralis late dicta*, quæ *nititur gravi quidem motivo, sed contra quam militant quædam* leves rationes de quibus dicitur: *Parum pro nihilo reputatur.* S. Thomas hanc certitudinem moralem late dictam vocat « *certitudinem probabilem* » [1] et adveniente conformitate cum intentione recta habetur certitudo moralis practica.

In Conclusione autem nostra dicitur: Ad licite agendum sufficit, *ordinarie loquendo*, certitudo moralis practica, etiam indirecta, si directa haberi nequeat; scilicet certitudo moralis imperfecta.

Ratio est, ut dicitur IIª-IIªᵉ, q. 47, a. 9, ad 2ᵘᵐ: « Certitudo non est similiter quærenda in omnibus; sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur ». Sufficit ut judicium prudentiæ sit conforme appetitui recto seu rectæ intentioni debitam diligentiam imperanti, etiamsi sit error speculativus, quia tunc est practice invincibilis. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3ᵘᵐ.

In Conclusione autem dicitur « *ordinarie loquendo* », quia, ut videbimus agendo de conscientia probabili, in quibusdam casibus, usus probabilitatis non est licitus, sed requiritur in his casibus certitudo moralis speculativa per conformitatem ad ipsam rem, sine qua tunc non haberetur certitudo moralis; v.g. nunquam licet sumere potum minus probabiliter venenosum.

[1] Sic quandoque Aristoteles vocat *probabile* id quod satis communiter admittitur ab hominibus, quamvis non sit demonstratum. Hodie diceretur: *Hoc admittere est rationabile.* In IIª-IIªᵉ, q. 70, a. 2, dicitur: « *Probabilis certitudo* est quæ ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat ». Unde apud antiquos, et etiam apud S. Thomam, verbum « *probabile* » seu verisimile, sumitur latius quam apud modernos. In terminologia quæ nunc est in usu communi « *certitudo probabilis* » est contradictio in terminis. Ideo melius est dicere « *certitudo moralis late dicta* ». Cf. PRUMMER, I, p. 190; BEAUDOUIN, p. 45.

DE CONSCIENTIA DUBIA.

Sic nominatur *suspensio intellectus* neutri parti contradictionis assentientis, scilicet quoad liceitatem vel illiceitatem actus. At plures moderni, nempe probabilistæ, non satis distinguunt inter dubium et opinionem, et quandoque opinionem vocant probabilem id quod non est proprie assensus, sed dubium seu suspensio judicii, ut notat PRUMMER, I, 193.

Ad intelligentiam doctrinæ de conscientia dubia considerandæ sunt *divisiones dubii:*

DUBIUM
- *ex parte objecti*
  - *quoad ejus naturam*
    - *dubium juris:* prout non certo constat de existentia alicujus juris vel legis; v.g. num baptismus ita collatus sit validus.
    - *dubium facti:* prout non certo constat de existentia alicujus facti.
  - *quoad ejus universalitatem*
    - *dubium speculativum*, scil. de objectiva moralitate actus *in universali;* v.g. num pingere sit opus servile.
    - *dubium practico-practicum*, scil. de moralitate actus *hic et nunc;* v.g. num liceat talem librum periculosum legere hic et nunc.
- *ex parte motivi* . . . .
  - *dubium positivum:* nititur gravibus rationibus positivis et pro et contra.
  - *dubium negativum:* fundatur super levi et insufficienti motivo negativo: v.g. sacerdos qui solet bene dicere suum breviarium, non recordatur an dixerit aliquam Officii divini partem. Hoc dubium negativum est spernendum.

Conclusio: *Nunquam licet agere cum conscientia practice dubia*, saltem si remanet dubium positivum. At dubium positivum tolli debet saltem per principium reflexum, ut habeatur certitudo practica.

Ita fere omnes theologi catholici, etiam probabilistæ. Est corollarium præcedentis conclusionis, in qua dictum est quod ad operandum licite, omnino requiritur conscientia practice certa.

Probatur: 1° Quia « id quod non est ex fide, peccatum est »; scilicet peccatum est id quod non est ex persuasione de liceitate.

2° Quia secus non esset prudenter agere; nam judicium prudentiæ est practice certum.

3° Quia est se exponere peccandi periculo, sicut sumere potum probabiliter non venenatum est se exponere mortis periculo.

Corollarium: Peccatum sic commissum est ejusdem speciei ac idem peccatum commissum cum certa conscientia: scilicet si quis dubitet an perjuret, peccat peccato perjurii; et si dubitet de peccato mortali, peccat mortaliter, quia vult interpretative peccatum cui se exponit. Attamen hoc peccatum mortale est minus grave in hoc genere, quam si ex certa conscientia committeretur.

Objectio: Scrupolosi sæpe agunt *cum formidine* peccati. Sed tamen non existimantur peccare.

Respondetur: Distinguo majorem: Scrupolosi sæpe agunt cum formidine *speculativa et contemnenda* peccati, concedo; cum formidine practica et rationabili, nego.

Ex directione enim confessarii cognoscunt eorum dubia contemnenda esse.

De mediis ad solvendum dubium practicum.

Cum nunquam liceat cum conscientia practice dubia agere, dubium solvendum est. Hoc fit dupliciter: 1° *directe,* per consultationem sapientis vel libri probati, vel per propriam investigationem circa rei veritatem ab intrinseco; 2° *indirecte,* si via directa est impossibilis; scilicet per *principia reflexa,* ab extrinseco desumpta, ut statim dicetur. Si vero neque hac via indirecta haberi possit certitudo practica, nec etiam actio differri possit, tunc *pars tutior* est eligenda; scilicet pars quæ includit observantiam legis et periculum peccandi excludit.

Sed satis facile est invenire principium reflexum.

De principalioribus principiis reflexis - Cf. PRUMMER, I, 194:

Principia reflexa seu indirecta, sunt normæ generales veræ et claræ, quæ quidem directe et intrinsece rem quaesitam non probant, sed ab extrinseco solvunt dubium.

Principaliora principia sunt sequentia: quæ tamen non ab omnibus eodem modo intelliguntur, et quæ nequeunt indifferenter in omni materia applicari, ut infra dicetur agendo de usu probabilitatis.

Enumerantur hæc principia non secundum ordinem dignitatis; et postea videbimus eorum subordinationem.

1um Principium: *Lex dubia non obligat.* Quid hoc principium valeat: Hoc erat fundamentale principium laxistarum, ut Caramuel, Diana, Tamburini; et illud sine ulla exceptione applicabant in omni materia. E contra, rigidiores probabilioristæ, ut plures Dominicani sæculi XVII, et postea, sæculo XVIII, Concina et Patuzzi, hoc principium prorsus rejiciebant. Sancta Sedes, sub Innocentio XI, anno 1679, ante nativitatem S. Alphonsi (1696-1787), damnavit exaggeratam applicationem hujus principii in pluribus materiis (cf. DENZ., 1151-1154). Secundum hanc damnationem, non licet sequi opinionem probabilem, relicta tutiori, si agitur: 1° de valore sacramentorum conferendorum; 2° de his quæ sunt necessaria ad salutem, ut actus fidei et caritatis necessarii necessitate medii; 3° de certo jure tertii servando; 4° de vitando gravi periculo damni spiritualis vel temporalis, sive proprii, sive alieni.

Cf. infra, de usu illicito probabilitatis.

Hæ sunt quatuor exceptiones apponendæ famoso principio « *Lex dubia non obligat* ».

Si autem agitur de vero et serio dubio *de existentia legis,* nihil obstat quominus hoc principium adhibeatur ad dubium practicum eliminandum. Sed tunc (scilicet quando usus probabilitatis licitus est) diversimode hoc principium applicatur a probabilistis et ab aliis theologis. Nam pro probabilistis tunc sufficit hoc principium; pro aliis vero uniri debet cum altero, v.g. *melior est conditio possidentis.*

Ut dicit S. Alphonsus, lex dubia non obligat, si agitur de dubio stricto, seu si est æquiprobabilitas *de inceptione legis,* scilicet quod lex sit lata; quia *tunc libertas possidet.* Secus autem, si est dubium strictum seu æquiprobabilitas *de cessatione* vel de *adimpletione legis;* quia *tunc lex possidet.*

2um Principium communiter receptum: *In dubio standum est pro eo pro quo stat præsumptio;* seu anticipata probatio ex argumentis et signis quæ valent donec contrarium clare probetur.

Ad hoc principium reflexum reducuntur alia plura, nempe: 1) « *Quilibet præsumitur bonus, nisi probetur malus* », seu 2) « *Delictum non præsumitur, sed probari debet* »; 3) « *In dubio favendum est reo* »; 4) « *In dubio de rectitudine mandati facti a superiore, præsumptio stat pro superiore* »; 5) « *In dubio standum est pro valore actus* »; v.g. pro valore professionis religiosæ, si religiosus postea dubitat num habuerit sufficientem intentionem et cognitionem obligationum; 6) « *In dubio judicandum est ex ordinarie contingentibus* ».

3um Principium: *In dubio melior est conditio possidentis.* Hoc principium est fundamentum æquiprobabilismi S. Alphonsi, et dicitur « *principium possessionis* ».

Omnes theologi tenent hoc principium esse practice verissimum in materia justitiæ 1° quia homines, rerum avidi non solent res suas apud alios relinquere, et vir probus non solet acquirere possessionem sine titulo; 2° ad bonum commune statuerunt legislatores in dubio possessorem posse retinere, tamquam sua, bona quæ possidet, ne incerta remanerent rerum dominia et ne lites forent interminabiles. Hoc ab omnibus theologis admittitur. Sed probabilioristæ docent communiter hoc principium non valere, nisi in materia justitiæ: cf. BILLUART, *de Consc.,* diss. 6, a. 2, obj. 3. E contra, æquiprobabilistæ illud extendunt ad alias etiam materias, ut infra dicetur.

S. Alphonsus hoc principium continuo adhibet ad discernendum utrum aliqua lex obliget necne. Lex enim et humana libertas, juxta ipsum, considerari possunt tamqua duo possessores. Lex habet vim obligandi, dum non constat de ejus cessatione, vel de ejus adimpletione. Libertas humana habet facultatem libere agendi, servato tamen ordine finis, dum non constat de inceptione legis. Sic homo non tenetur, stricte loquendo, confiteri dubium peccatum mortale, quia

tunc libertas possidet. E contra, si certus est de peccato mortali commisso, et serio dubitat num illud confessus sit, tenetur id iterum confiteri, quia tunc possidet lex confitendi peccata mortalia; cui quidem obligationi non satisfit per dubiam adimpletionem. Ubi enim dubie possidet libertas, certo possidet lex, et ubi dubie possidet lex, certo possidet libertas.

De subordinatione principiorum reflexorum. — Hæc divesa principia reflexa, ut ostendit Prummer, I, p. 198, reduci possunt ad unum, scilicet: « *In dubio standum est pro quo stat præsumptio* »; propter hoc enim melior est conditio possidentis, sicut etiam ideo standum est pro valore actus, et propter hoc pariter delictum non præsumitur, sed probari debet.

Insuper sic limitantur abusus principii a pluribus rejecti: « *Lex dubia non obligat* »: scilicet valet solum dum vera præsumptio stat pro libertate, nempe si agatur non de cessatione legis sed de ejus existentia seu incœptione.

Denique prædictum principium reflexum « *præsumtionis* » ab omnibus theologis admittitur, a rudibus facile intelligitur, in foro civili adhibetur, ante controversias circa probabilismum a scholasticis admittebatur, et demum, ut ait Prummer, I, p. 198, ex ejus recta applicatione fas est sperare cessationem interminabilium altercationum inter diversa systemata moralia.

Sic ergo scribi possunt

Principia reflexa ut appareat eorum subordinatio et justificatio:

1° *In dubio standum est pro eo pro quo stat præsumptio.*

2° *In dubio melior est conditio possidentis*, quia pro eo stat præsumptio.

3° *In dubio favendum est reo*, quia pro eo stat præsumptio.

4° *In dubio præsumptio stat pro superiori.*

5° *In dubio judicandum est ex ordinarie contingentibus.*

6° *In dubio standum est pro valore actus.*

7° *In dubio favores sunt ampliandi et odiosa restringenda.*

8° *In dubio legis, lex non obligat*, dummodo vera præsumptio stet pro libertate, scilicet si agitur non de cessatione legis, sed de ejus existentia seu incœptione.[1]

[1] Ut merito notat principalis examinator hujusce libri, R.mus Pater Michael Browne, nunc Magister Sacri Palatii, effatum: « Lex dubia non obligat », non est proprie principium reflexum pertinens ad formationem conscientiæ. Sed est solutio alterium quæstionis quae pertinet ad philosophiam et ad juristas. Certum est quod lex vere dubia non obligat, sed de hoc non agitur nunc, v.g. dum circa mediam noctem inter feriam Vam et feriam VIam aliquis dubitat an possit manducare carnem, tunc lex abstinentiæ pro feria VIa non est dubia, sed est *hora noctis* quæ *dubia* est.

Insuper, ut notat idem examinator, manifestum est pro omnibus quod conscientia formanda est *prudenter*, et ubi deest certitudo, *prudentia judicat ex his quæ ut in pluribus eveniunt et pro quo stat præsumptio.*

Hoc fit autem dupliciter inquit S. Thomas, aut per synesim in rebus ordinariis, aut per gnome in rebus exceptionalibus; synesis et gnome sunt partes prudentiæ. Cf. Ia-IIæ, q. 57, a. 6; IIa-IIæ, q. 48, *c* fin; q. 51, a. 3, 4um; q. 53, a. 2. *Synesis* est virtus bene judicativa de agibilibus sec. legem communem, *gnome* vero secundum altiora principia, scil. juris naturalis; et ideo est altior. Gnome importat quamdam perspicacitatem judicii, dicit S. Doctor, et est virtus bene judicativa de agendis secundum ipsam rationem, in his in quibus deficit lex communis.

In rebus ordinariis sufficit synesis; in rebus exceptionalibus requiritur *gnome*, quæ perficitur *per donum consilii* et quæ connectitur cum *epikeia* seu *aequitate;* nam in quibusdam casibus nimis durum esset applicare litteram legis, oportet considerare spiritum legis et intentionem legislatoris, alioquin « summum jus posset esse summa injuria ». — Hæ diversæ considerationes generaliter admittuntur ut veræ, et superant systemata moralia de formatione conscientiæ, quae systemata non raro nimis abstrahunt ab hoc principio: *veritas practica prudentiæ accipienda est secundum conformitatem ad intentionem rectam.* Sic solum judicium est proprie prudens et virtuosum.

Dubium: Quaenam est relatio horum principiorum reflexorum cum doctrina S. Thomæ *de veritate judicii prudentialis per conformitatem ad appetitum rectum*, exposita præsertim in Ia-IIæ, q. 57, a. 5, ad 3um.

Respondetur: Prædicta principia reflexa *utilia sunt ad hanc conformitatem statuendam.* Dicit enim S. Thomas quod veritas judicii prudentiæ (præsertim ad statuendum justum medium in virtutibus moralibus in singulari pro me hic et nunc) est per conformitatem ad appetitum rectum, seu ad intentionem rectam. Atqui hæc intentio applicat intellectum ad *debitam diligentiam habendam in cognitione legis et factorum;* et ubi desunt principia directa, ad principia reflexa communiter recepta est recurrendum: scilicet considerandum est *pro quanam parte stet præsumptio.* Ex his principiis sæpe non haberetur nisi major probabilitas, dum habetur certitudo moralis practica per conformitatem ad appetitum rectum, nam « *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* »: V.g. si quis est castus, ea quæ ad castitatem pertinent videntur ei bona et convenientia, quia sunt conformia suo appetitui per virtutem rectificato. Sic *rectitudo* principiorum scientiæ moralis vitaliter *per voluntatem rectam descendit* ad judicium de singularibus actionibus.

DE CONSCIENTIA PROBABILI

seu de usu probabilitatis ad formandam conscientiam practice certam.

Status quæstionis. — *Opinio* est actus intellectus qui unam accipit contradictionis partem cum formidine alterius (*de Verit.*, q. 14, a. 1). Et ut rationabilis sit opinio, debet habere rationabile motivum, ita ut in ea *major* sit rationabilis *adhæsio* quam *formido* errandi. Cf. Beaudouin, p. 67; Billuart, *Cursus theol.*, *De Conscientia probabili;* F. Delerue, C. SS. R., *Le système moral de S. Alphonse*, 1929, St. Etienne, p. 97-132. Voir aussi H. D. Noble, *Le discernement de la conscience*, Paris, 1934, c. 19. Item *Dict. de Théol. cath.*, art. *Probabilisme* (Th. Deman). Etenim in definitione opinionis, adhæsio ponitur in recto, et formido errandi in obliquo.

Opinio ethice probabilis ea est quæ *fundamento gravi* nititur, quod mereatur viri prudentis assensum, cum formidine errandi. Ita opinio *tenuiter* probabilis non est nisi *improprie probabilis*, quia in ea major est formido quam adhæsio opinativa (cf. DENZING., 1153). Sed diversimode intelligitur, secundum diversa systemata, illud *grave fundamentum*. Pro probabiliorismo istud fundamentum grave non est nisi in opinione probabiliori. Pro æquiprobabilismo est etiam in opinionibus æque vel quasi æque probabilibus cum principio possessionis. Pro probabilismo est etiam in opinione minus probabili, dummodo sit adhuc serio probabilis.

Ad hoc probabilioristæ respondent quod opinio *minus probabilis*, in conflictu cum probabiliori opposita, *non est proprie probabilis* pro homine cui apparet minus probabilis quam altera: nam stante hoc conflictu, in inclinatione ad opinionem minus probabilem, major est formido errandi quam rationabilis inclinatio ad adhærendum et major est etiam quam adhæsio. Si igitur est adhæsio opinativa, haec est mere voluntaria, et non rationabilis.

Ad hanc difficultatem solvendam consideranda est divisio opinionis probabilis:

Divisio opinionis probabilis: Cf. BEAUDOUIN, *op. cit.*, p. 65, 74.

Opinio probabilis dividitur *ratione objecti* in opinionem probabilem *absolute*, et opinionem probabilem *comparative; ratione motivi* vero opinio probabilis dividitur in opinionem probabilem *intrinsece*, et opinionem probabilem *extrinsece*.

1° *Ratione objecti: Opinio absolute probabilis*, seu secundum se in statu solitudinis, ea est in qua formido causatur tantum ab intrinseco, quia non est satis probata. *Opinio* vero *comparative probabilis*, seu in concursu cum altera opinione probabili, ea est in qua formido causatur non tantum ab intrinseco, sed etiam ab extrinseco, scilicet ex serio motivo pro opposita opinione.

Insuper opinio comparative probabilis est vel probabilissima, vel probabilior, vel æque aut fere æque probabilis, vel minus probabilis.

2° *Ratione motivi* opinio probabilis dividitur in opinionem *intrinsece probabilem*, scilicet ob rationes intrinsecas; et opinionem extrinsece probabilem, scilicet ob auctoritatem doctorum probatorum, qui eam tenent.

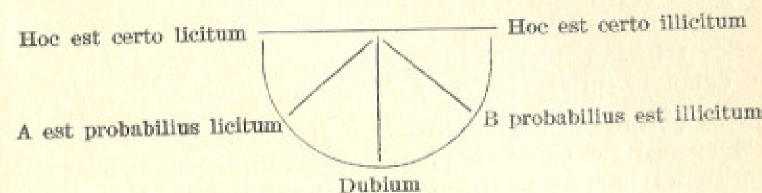
Quid sit opinio tutior. Ea est quæ legi favet; opinio vero **minus tuta** ea est quæ favet libertati.

Non semper igitur probabilior opinio est tutior; nam major probabilitas potest esse in favorem libertatis.

Quid sit opinio probabilior. Ea est pro qua stant graviores rationes.

Melius ergo nunc apparet discrimen inter probabilismum et probabiliorismum, ad quem quodammodo reducitur æquiprobabilismus prout conjungit æquiprobabilem cum principio possessionis.

Pro probabiliorismo fundamentum grave, necessarium ad opinionem ethice probabilem, non est nisi in probabiliori opinione; nam *opinio minus probabilis* (B), *in conflictu cum opinione quæ est probabilior* (A) non solum pro aliis sed pro meipso, *non est amplius ethice probabilis*. In isto conflicto si ratio inclinaret ad opinionem minus probabilem, relicta probabiliori, major esset formido errandi quam rationabilis inclinatio.



Si propositio *A* est mihi *probabiliter vera*, propositio *B* ei contradictorie opposita, in conflictu præcedentis, non est probabilis, sed *probabiliter falsa*. Pro probabilistis e contra sufficit quod opinio minus probabilis in se spectata sit adhuc serio probabilis [1].

Ad quod probabilioristæ respondent quod opinio de sua natura non potest abstrahere ab opinione opposita; nam ratio opinando accipit unam contradictionis partem cum formidine errandi; et hæc formido errandi sæpe provenit ex motivis oppositæ opinionis. Unde si major sit formido errandi quam rationabilis inclinatio ad aliquid opinandum, hoc non est rationabiliter opinabile, seu ethice probabile, sed potius voluntarie acceptum sine prudentia.[2]

DE USU PROBABILITATIS.

Sunt duæ conclusiones principales, prout hic usus est quandoque licitus, et quandoque non est licitus.

[1] Cf. P. RICHARD, O. P., *Le Probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1921.

[2] P. B. MERKELBACH, O. P., *Summa Theologiae moralis*, Paris, 1930, t. II, p. 97, agendo de prudenti conscientia et de probabilismo dicit: « Alunt Aequiprobabilistæ et Probabilioristæ: Quando aliquid est certo *probabilius*, contrarium non est amplius probabile, ac proinde non licite illud agimus.

« Respondent Probabilistæ: *dist.:* Contrarium non est amplius probabile *in sensu stricto et philosophico*, id est dignum ut nostro judicio ipsi adhæreamus, *conc.;* non est probabile *in sensu lato et morali*, id est fundatum in rationibus gravibus, *subd.:* si rationes ex iisdem principiis petantur in quibus fundatur sententia probabilior, vel si hæc notabiliter illam excedat, *conc.*, secus, *nego* ».

Attamen secundum probabilioristas definitio philosophica ipsius probabilitatis in communi videtur omnino servanda quando agitur de probabilitate morali et prudentiali, prudentia enim debet judicare secundum conformitatem ad intentionem rectam, et si propositio A apparet *probabiliter vera* et licita, propositio contradictoria B apparet ut *probabiliter falsa* ac igitur illicita.

1ª Conclusio: *Usus probabilitatis est illicitus, quando adest periculum mali absolute vitandi et a formatione conscientiæ independentis. In his tutior pars est eligenda.*

Hoc communiter admittitur. Cf. PRUMMER, I, 196.

Probatur ex damnatione laxismi (DENZING., 1151, 1154). Juxta hanc damnationem *non licet sequi opinionem probabilem, relicta tutiore:* 1° *In sacramentis conferendis, si agitur de valore sacramentorum*, nisi urgeat gravis necessitas, ut periculum mortis. Non enim dependet a formatione conscientiæ quod sacramentum sit validum. Si tutior relinqueretur, forte sacramentum esset invalidum, et esset grave damnum inferre proximo necnon irreverentiam erga Deum.

2° *Si agitur de necessariis ad salutem:* v.g. de veritatibus credendis necessitate medii, de periculo proximo peccandi formaliter et amittendi caritatem. Nam si agitur de periculo damnationis æternæ, pars tutior est eligenda; nam « *nulla nimia securitas ubi periclitatur æternitas.* Sic damnatur hæc propositio: « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus *opinione minus probabili* » (DENZING., 1154). Iste infidelis enim debet ulterius veritatem inquirere et orare ad perveniendum ad evidentiam credibilitatis et ad veram fidem; secus peccat contra fidem, non adhibendo media necessaria ad perveniendum ad eam. Ita S. Alphonsus.

3° *Si agitur de certo jure tertii.* Sic in causa criminali reo favendum est quamdiu crimen ejus non est probatum. Alioquin judex sese exponeret periculo damnandi etiam ad mortem hominem innocentem. In causa civili judex tenetur sequi opinionem probabiliorem. Damnata est propositio laxistarum dicentium quod sequi potest opinionem minus probabilem: cf. DENZING., 1152, 1126.

4° *Si agitur de gravi periculo damni spiritualis vel temporalis absolute vitandi,* sive proprii, sive alieni. V.g. medicus tenetur adhibere remedia tutiora; non potest dare remedium solum probabilius non toxicum, non nocivum; quia est periculum vitæ proximi, et effectus non dependet a formatione conscientiæ. Item non licet absque gravi necessitate, sese exponere morti probabili; v.g. illicitum est sumere potum dubie venenatum. Sic limitatur valde principium reflexum « *Lex dubia non obligat* ».

Pars tutior sequenda est et usus probabilitatis est illicitus quando agitur	*de valore sacramentorum.*
	de necessariis ad salutem.
	de certo jure tertii.
	de gravi periculo damni spiritualis vel *temporalis absolute vitandi,* proprii vel alieni.

Hæc prima conclusio sic etiam exprimi potest: *Quando agitur de probabilitate facti, pars tutior semper eligenda est.* Cf. BEAUDOUIN, p. 85.

Ratio est quia tunc certa est lex et obligatio, seu certum est jus; non est dubium juris, nec probabilitas juris et ideo dubia aut probabilis satisfatio non sufficit ad obligationem certam adimplendam.

P. BEAUDOUIN, pp. 84-87, hanc conclusionem reducit ad aliquod magnum principium S. Thomæ dicendo: usus probabilitatis est illicitus quando mensura, seu medium actionis est *medium rei,* scilicet commensuratum non secundum interiores dispositiones operantis (ut est in materia fortitudinis aut temperantiæ, quarum est medium rationis), sed *secundum rem externam,* vel *secundum certum jus alterius.* Tunc enim ad prudentiam non pertinet constituere medium actionis, sed solum dirigere executionem actus, cujus medium jam determinatum est a parte rei. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 60, a. 2, q. 64, a. 2: utrum medium virtutis moralis sit *medium rei* vel *medium rationis;* ubi respondit S. Thomas: In justitia, quia est ad alterum, medium actionis est *medium rei* constitutum a jure alterius. V.g. pro isto objecto empto debentur centum libellæ, nec plus, nec minus. Et hoc independenter a passionibus vel a formatione conscientiæ ipsius emptoris, a sua ætate, a sua dignitate. Dum e contra in temperantia et fortitudine non est *medium rei,* sed solum *medium rationis,* scilicet a ratione et a prudentia determinandum secundum interiores dispositiones et passiones, et ætatem operantis. In his enim « medium non potest constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones ». Sic non est idem medium temperantiæ, v.g. in cibo et in potu, pro puero et pro viro, in æstate vel in hyeme etc. Et ubi est medium rationis a prudentia determinandum, prudentia potest uti probabilitate, et secundum probabilioristas potest sequi probabiliorem relicta tutiore.

S. Thomas frequenter loquitur de hac oppositione inter *medium rei* et *medium rationis:* v.g. Iª-IIªᵉ, q. 60, a. 2: justitia est circa operationes ad alterum, temperantia vero circa passiones; IIª-IIªᵉ, q. 58, a. 10, utrum medium justitiæ sit medium rei; q. 57, a. 1, quid sit jus.

Medium rei est non solum in justitia, sed etiam in prædictis materiis in quibus *pars tutior semper est eligenda;* nam 1° Valor sacramenti est valor rei externæ non mensurandæ a prudentia; 2° Item ea quæ sunt necessaria necessitate medii ad salutem et jam sunt a parte rei determinata et simpliciter exequenda; 3° Item de gravi damno vitando quod dependet ex natura alicujus rei, v.g. potus forsan venenosi.

2ª Conclusio: *Quando agitur de probabilitate juris, seu de honestate objectiva actionis, usus probabilitatis est licitus.* Cf. BEAUDOUIN, pp. 94, 99, 119.

Scilicet licitus est usus probabilitatis quando non agitur de materiis enumeratis in præcedenti conclusione. Tunc enim jus et correlativum officium non sunt certo determinata a parte rei, et ad prudentiam pertinet mensuram actus determinare.

Sed hæc secunda conclusio, seu usus probabilitatis hic licitus, diversimode intelligitur secundum varia systemata moralia.

Notandum est: 1° Sunt duo systema extrema damnata, scilicet rigorismus et laxismus. *Rigorismus* dicit quod in dubio *semper tutior* sequenda est, quæ scilicet est in favorem legis: « Non licet sequi opinionem (probabilem) vel inter probabiles probabilissimam » (DENZING., 1293). Hoc damnatum est. Non enim est rationabile dicere quod ubi existentia legis, seu obligatio est dubia, debemus semper tutiorem sequi, etiam si sit minus probabilis. Hoc non est inclinatio rationis quæ tendit naturaliter ad probabilius admittendum. Insuper secus vita fieret intolerabilis.

Laxismus ex alia parte damnatus ab Innocentio XI (DENZING., 1153) dicebat: ad prudenter agendum sufficit sequi tenuem probabilitatem in favorem libertatis, scilicet benignior opinio, dummodo sit aliqualiter probabilis.

Hoc est irrationale, quia contra inclinationem rectæ rationis (cf. BEAUDOUIN, p. 71). Nam « tenuiter probabile non est vere probabile et contemnendum est a viro prudenti» . Hoc esset agere cum conscientia *practice* dubia, quod est illicitum, ut supra ostensum est, agendo de conscientia dubia.

Systemata quæ doceri possunt in Ecclesia: sunt præsertim tria:

1° *Probabiliorismus*, cujus principium est: « *Tutior vel probabilior opinio* ». Scilicet: Quando licitus est usus probabilitatis, ad relinquendam tutiorem requiritur probabilior. Ita BILLUART, *De conscientia*, diss. VI, a. 4, et multi Dominicani.

Ratio est quia 1° Minus probabilius non meretur assensum viri prudentis: non est enim secundum inclinationem rectæ rationis sequi minus probabilem opinionem, relicta probabiliori. Cf. BILLUART, *loc. cit.*

2° Quia non licet incurrere periculum grave et fundatum transgrediendi legem. Et hoc adesset periculum si quis sequeretur minus probabilem opinionem in favorem libertatis, relicta probabiliori, quæ tunc esset simul tutior, seu in favorem legis.

2° *Aequiprobabilismus.* Hujus principium est: Quando licitus est usus probabilitatis, scilicet in probabilitate juris, *relicta tutiori*, sequi possumus non solum probabliorem, sed æque aut fere *æque probabilem, si pro ea stat possessio.*

Nam in dubio, melior est conditio possidentis.

Unde in dubio circa *legis existentiam*, sequi possumus æquiprobabilem faventem libertati: in dubio circa *legis cessationem*, sequenda est opinio æque probabilis favens legi.

Hoc systema impugnatur a BILLUART, *loc. cit.*, et e contra admittitur a P. BEAUDOUIN, O. P., p. 99.

Et revera admitti potest et conciliari cum S. Thoma 1° propter magnam auctoritatem S. Alphonsi qui declaratus est Doctor Ecclesiæ. 2° Sic agere est prudenter agere, cum conscientia practice certa, quia semper est sequi probabiliorem, vel probabiliorem secundum se, vel æquiprobabilem, pro qua stat præsumptio et possessio. Unde aequiprobabilismus est species quædam probabiliorismi, prout prudenter

utitur *principio possessionis*, communiter admisso in materia justitiæ, et quod transferri potest in aliis materiis ratione altioris principii præsumptionis, scilicet: « in dubio standum est pro eo pro quo stat *præsumptio* », præsumptio autem stat pro eo qui possidet.

Perficitur insuper usus hujus principii possessionis et præsumptionis prout veritas judicii prudentialis accipitur *per conformitatem ad appetitum rectum* seu ad *rectam intentionem*, quæ debitam diligentiam in formatione conscientiæ imperat, et quæ fundat relationem convenientiæ inter tale particulare objectum et leges *quibus rectificatur intentio* (Iª-IIªᵉ, q. 57, a. 5, ad 3ᵘᵐ). Sic habetur judicium per modum inclinationis. Est quasi *tactus* virtutis. Castus enim inclinatur per suam virtutem ad recte judicandum de his quæ ad castitatem pertinent. Ita Aristoteles, *VI Ethic.*, c. 2, loquebatur de prudente, exponendo principium: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens.* (*Ethica*, l. VI, c. 2). Cf. etiam S. THOMAM, Iª-IIªᵉ, q. 19, a. 3, ad 2ᵘᵐ.

3° *Probabilismus* — Hujus principium est: Quando usus probabilitatis est licitus, relicta tutiori, possumus sequi *minus probabilem* opinionem, dummodo remaneat serio probabilis.

Ratio est quia lex dubia non obligat. Addunt insuper probabilistæ quod hoc non est norma perfectionis, sed minimum obligationis, ad peccatum vitandum.

Critica (cf. MANDONNET, *Rev. Thom.*, 1901, tres articuli circa decretum Innocentii XI contra probabilismum; item ibid., 1902; cf. etiam BEAUDOUIN, *op. cit.*, 119; BILLUART, *loc. cit.*).

Ita agere est agere non prudenter, non solum contra perfectionem, sed etiam contra essentiam prudentiæ. Tunc enim non sunt principia directa nec indirecta ad statuendam rectitudinem actus; et non est secundum naturalem rectitudinem rationis relinquere tutiorem probabiliorem ad sequendam minus probabilem et minus tutam. Neque hoc est conforme appetitui recto seu intentioni rectæ. Et hic agitur non de consilio, sed de obligatione judicanda. Contrarium esset non solum contra prudentiæ perfectionem, sed contra ejus essentiam. Cf. Beaudouin, p. 121: « Vir prudens tenetur ad licite operandum in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi. At ubi veritas clare inveniri nequit, *tenetur amplecti saltem illam partem quæ propinquius ad veritatem accedit* », virtute principii præsumptionis scil. « in dubio standum est pro eo pro quo stat præsumptio ». Jam quidem ubi est æquilibrium non est amplius opinio probabilis, sed dubium. Ideo probabilismus videtur esse via ad laxismum.[1]

Confirmatur: Insuper contra probabilismum est magna auctoritas S. Alphonsi, qui præcise suum systema composuit ad probabi-

[1] Cf. RICHARD, O. P., *Le Probabilisme moral et la philosophie*, 1921. — *Dict. de Théol. cath.*, art. *Probabilisme* (Th. Deman). — F. DELERUE, C. SS. R., *Le Système moral de S. Alphonse*, 1929, p. 97-132, p. 168. — LUDOV. WOUTERS, C. SS. R., *De systemate morali dissertatio*, 2ª ed., Gulpen - Holland, 1918, p. 7, et ejusdem auctoris *Manuale theologiae moralis*, Bruges, 1932, t. I, De Conscientia, p. 143-187.

lismum vitandum; ille prius fuit probabilista, sed deinde confutavit probabilismum.

Denique, ut notat Mandonnet, *Revue Thomiste*, 1902, p. 335, si v.g. aliquis mercator ad negotium suum eligeret id quod est minus utile, relicto medio utiliori, judicaretur insipiens aut negligens. Ergo pariter probabilista.

1ª Objectio: Lex dubia non obligat.

Respondetur: Cf. Beaudouin, p. 122: Lex quæ certo probabilior est, non est amplius dubia, nec contra ipsam possidet libertas. Imo si est proprie æquiprobabilitas, tunc contra allatum principium de lege dubia non obligante dicendum est: *Libertas dubia non liberat.* Et ideo recurrendum est ad principia reflexa præsumptionis ac possessionis.

Confessarius probabiliorista vel æquiprobabilista debet judicare secundum quod sibi videtur verum, sed non potest imponere hanc sententiam contra probabilismum quem poenitens tenet, quia confessarius non est judex opinionum: cf. Beaudouin, p. 138.

2ª Objectio: Sed imperfectio distinguitur a peccato veniali prout possumus eligere minus bonum. Ergo etiam et minus probabilem.

Respondetur: Nunc agitur de *obligatione probabiliori* et non de majori generositate non obligatoria. Ergo in hoc non est paritas. Possumus eligere minus bonum pro motivo adhuc bono. Non autem possumus dicere: Certo nulla est pro me obligatio, ubi est probabilis obligatio.

DE PASSIONIBUS

DE PASSIONIBUS IN COMMUNI

Quæstiones XXII-XXV.

Passiones in communi considerandæ sunt breviter: 1° *psychologice*, 2° *moraliter*, 3° *ascetice*.

1° Psychologice. — Passio recte definitur a S. Joanne Damasceno, ut refert S. Thomas in Iª-IIªᵉ, q. 22, a. 3: « *Motus appetitus sensitivi ex imaginatione boni vel mali* » *cum transmutatione corporali*. Moderni sæpe vocant passiones « emotiones » et utuntur voce « passio » ad designandas emotiones vehementes seu fortes et perseverantes.

Duo itaque importat passio, scilicet actum appetitus sensitivi, et hoc est quasi formale, et transmutationem corpoream saltem cordis, quæ se habet quasi ut materiale, a qua tamen dicitur *passio*.[1] Brevius, passio est actus appetitus sensitivi, quo quis ad aliquid afficitur vel ab eo fugit.

Divisio passionum (q. 23). — Appetitus sensitivus qui unitur organo, habet pro objecto bonum sensibile, et dividitur in appetitum *concupiscibilem*, qui est inclinatio ad prosequendum bonum sensibile conveniens et ad fugiendum malum disconveniens, et appetitum *irascibilem*, qui est inclinatio ad resistendum contrariis vel impedimentibus. Sunt autem duæ facultates (Iª, q. 81, a. 2) propter diversum objectum formale; nam objectum irascibilis est bonum ar-

[1] Unde quando voluntati tribuuntur nomina passionum, v.g. ira, amor, non significant passionem sed simplicem actum vel affectum voluntatis. — Quædam passiones habent nomen proprium et solum metaphorice dicuntur de motibus voluntatis, ut ira. Aliæ vero, ut amor, desiderium, spes, eodem nomine designantur ac similes motus voluntatis.

Hæc definitio passionis remanet quasi eadem apud omnes scolasticos, apud Bossuet, et etiam quodammodo apud Cartesium et Spinoza. Imo apud quosdam modernos, ut Janet et Renouvier.

Sed juxta plures modernos vox *passio* designat vivam inclinationem, vehementem, dominatricem, quæ potest esse bona vel mala prout est aut non est secundum rectam rationem. Ideoque multi moderni vocant *emotionem* id quod S. Thomas et antiqui vocabant passionem. Insuper multi moderni non distinguunt ut oportet appetitu sensitivum et volutatem; ideo loquuntur de passione scientiæ, quæ tamen non est in appetitu sensitivo.

duum prosequendum et malum arduum repellendum; dum objectum concupiscibilis est bonum delectabile et malum nocivum.

Voluntas vero non ita dividitur, quia specificatur a bono universali.

Ista est divisio Aristotelis, servata a scolasticis et a Bossuet.

Ad concupiscibilem pertinent	*circa bonum sensibile alliciens*	simpliciter :	*amor.*
		absens :	*desiderium.*
		praesens :	*gaudium.*
	circa malum sensibile fugiendum	simpliciter :	*odium.*
		absens :	*fuga,* aversio.
		praesens :	*tristitia.*
Ad irascibilem pertinent	*circa bonum arduum*	assequibile :	*spes.*
		ut inassequibile existimatum :	*desperatio.*
	circa malum arduum repellendum	repulsu facile :	*audacia.*
		repulsu difficile :	*timor.*
		malum praesens vindicandum :	*ira.*

Ex hac subdivisione valde confirmatur divisio inter concupiscibilem et irascibilem.

Amor sensitivus est prima omnium passionum et aliarum origo. Nam quia aliquis amat aliquod bonum, illud desiderat, postea de illo gaudet, odit malum oppositum, vel fugit aut tristatur de eo. Pariter passiones irascibilis fundantur in amore. Nam speratur bonum quod amatur, timetur malum quod bono amato contrariatur, et contra ipsum insurgit audacia atque ira. Cf. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, paragr. 6.[1]

[1] Quoad divisionem passionum Stoici dicebant quod sunt quatuor passiones principales: desiderium, gaudium, timor, et dolor. At ipsi non satis vident primatum amoris.

Cartesius, in *Traité des passions*, enumerat solum sex passiones primitivas, scilicet: admiratio, gaudium, tristitia, amor, odium, desiderium. Juxta ipsum, admiratio est prima passionum et amorem antecedit. Hoc confutatur a Bossuet dicente quod admiratio reducitur vel ad gaudium de re visa et ad desiderium cognoscendi ejus causam, vel stupefactio ad timorem periculi absconditi reducitur. Insuper admiratio non est passio primaria, quia possumus aliquid amare vel odio habere etiamsi non fuerit antea admiratio. Et plures sunt aliæ passiones quæ non oriuntur ex admiratione. Insuper Cartesius non assignavit passiones irascibilis.

Spinoza enumerat solum tres passiones principales: desiderium, gaudium, tristitiam. Sed semper confundit has passiones cum ipso judicio de bono aut de malo.

Multi moderni confundunt passiones vel cum peccatis, vel cum virtutibus; et dividunt passiones in passiones physicas, ut gula, ebrietas, et passiones mo-

Hæc sufficiant ad recolligendum id quod docet psychologia de passionibus in communi.

2° Moraliter. — Quoad considerationem moralem circa passiones, fuit duplex error, scilicet per defectum et per excessum.

Per defectum erraverunt *Hedonistæ*, pro quibus Ethica in delectatione fundatur. Ipsi tenent quod *omnes passiones sunt bonæ* ut legitima expansio nostræ naturæ. Ita Aristippus inter antiquos, Fourrier, Saint Simon inter modernos. Hæc est apologia passionum.

Per excessum erraverunt *Stoici* qui passiones damnant dicentes eas esse motum animæ rectæ rationi et naturae oppositum, atque eradicandas esse ut anima ad impassibilitatem perveniat et ad immunitatem perturbationis.

Sed Stoici sub nomine voluntatis ponebant passiones quæ cum recta ratione concordant.

Aristoteles autem tenet quod passiones secundum se, moraliter non sunt neque bonæ, neque malæ, quamvis quaedam ex ipsis sit laudabilis ut commiseratio sensibilis (cf. Iª-IIªᵉ, q. 24, a. 4), vel etiam pudor; sed fiunt moraliter bonæ prout imperantur aut diriguntur a recta ratione, secus fiunt moraliter malæ.

S. Thomas evolvit hanc doctrinam.

Passiones sunt sub imperio rationis politico, non despotico. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 24, a. 1.

Qu. 24, a. 1 et 2. — Sic dupliciter passiones considerari possunt: 1° *secundum se,* 2° *ut subjacent imperio rationis et voluntatis.*

1° *Passiones secundum se consideratæ,* ut motus appetitus sensitivi, *indifferenter* se habent ad bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, seu a lege a ratione cognita. V.g. potest esse *mala ira* seu iracundia, et *bona ira* per zelum, qualis fuit in Christo.

2° *Passiones fiunt voluntariæ* vel ex eo quod a ratione et voluntate regulantur et imperantur, vel ex eo quod non temperantur ut oporteret. V.g. amor sensibilium non refrenatus degenerat in gulam vel luxuriam.

3° *Si vero imperantur vel moderantur a recta voluntate, passiones sunt moraliter bonæ et adjumenta virtutum.* Sic fuerunt in Christo, ut constat ex ejus verbis in Gethsemani: « *Tristis est anima mea*

rales, quæ sunt vel deordinatæ, ut fanatismus, falsus zelus, egoismus, vel ordinatæ, ut amicitia, patriotismus, amor humanitatis, altruismus.

Ut patet, multo superior est classificatio aristotelica.

Cf. H. D. Noble, O. P., *Les Passions dans la vie morale,* Paris, Lethielleux, 2 vol., 1932. Cf. t. I, p. 15-65: La passion acte de l'appetit sensitif. Son aspect psychique et son aspect physiologique. — p. 131-161: La passion entraînant la volonté. — p. 194-205: La volonté maîtrisant la passion. — p. 236 ss.: L'habitude passionnelle. — p. 256 ss.: Pathologie de la passion: psychopathies. — Ibid., t. II, p. 11 ss.: La responsabilité passionnelle. — p. 71 ss.: La moralité de la passion. — p. 139 ss.: Psychopathie et responsabilité. — p. 180 ss.: Répression de l'habitude passionnelle. — p. 207 ss.: La passion devenue vertueuse dans la tempérance et la force. — Bibliografie sur le sujet, t. II, p. 323 ss.

usque ad mortem » (MATT., XXVI, 38). Pariter cum ira Christus vendentes e templo ejecit. Et S. Paulus, *Rom.*, XII, 15, dicit quod debemus « gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus ».

Si e contra passiones imperantur a mala voluntate, aut non temperantur secundum rectam rationem, sunt moraliter malæ. Tunc dicuntur *passiones immoderatæ*, et sunt *radices vitiorum*, præsertim capitalium. Cf. q. 24, a. 2.

Qu. 24, Art. III. — UTRUM PASSIO ADDAT VEL DIMINUAT AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS.

Videtur quod passio semper diminuat bonitatem: 1° quia perturbat rationem; 2° quia debemus imitari Deum in quo non sunt passiones; insuper 3° minus peccat qui ex passione peccat; ergo pariter minus bonum operatur qui cum passione operatur.

Conclusio: *Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.*

Probatur: Bonum hominis ex recta ratione proveniens est tanto perfectius quanto ad plura quæ homini conveniunt derivari potest. Atqui appetitus sensitivus, quodammodo sicut membra, potest obedire rationi. Ergo ad perfectionem boni moralis hominis pertinet quod et *ipsæ passiones sint imperatæ et regulatae per rationem*; sicut melius est quod homo et velit bonum et faciat exteriori actu.

Objectio: Sed passio impedit judicium rectæ rationis a quo provenit moralitas. Ergo minuit semper bonitatem actus.

Respondetur (ad 1um): *Passio antecedens* rationem et voluntatem non est voluntaria, imo potest obnubilare judicium, et sic diminuit bonitatem et malitiam actus. *Passio consequens* voluntatem *per modum redundantiæ* est signum intentioris voluntatis, sicque indicat majorem bonitatem moralem; non tamen auget. *Passio consequens* voluntatem *per modum electionis* auget bonitatem vel malitiam actionis. Nam ad perfectionem pertinet quod etiam passiones animæ sint regulatæ per rationem, sicut motus membrorum. Unde dicitur in *Ps.* 85: « *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* ». Virtutes temperantiæ et fortitudinis ponunt *justum medium* in passionibus vitando *defectum* v.g. timoris et *excessum* v.g. temerariæ audaciæ. Nihil magnum fit absque sancta passione inspirata a zelo gloriæ Dei et salutis animarum.

3° **Ascetice.** — Cf. VALLGORNERA, *Theologia mystica S. Thomæ*, q. 2, disp. 7.

Cum passiones secundum se ad bonum et ad malum morale indifferenter se habeant, *non sunt eradicandæ* ut vitia, *nec evacuandæ* ad instar peccatorum, sed *sunt regulandæ*, moderandæ, educandae, disciplinandæ, ut equi diriguntur ab auriga, iuxta dictamen rationis fide illustratæ. Nam si sint immoderatæ,, sunt radices vitiorum, ut

dictum est; si sint moderatæ, sunt adjumenta virtutum. Imo plures virtutes versantur circa virtutes regulandas, ut temperantia et fortitudo.

Corollarium: Hæc moderatio passionum fieri debet non materialiter, sed proportionaliter ad finem obtinendum, secundum quod consideratis objecto et circumstantiis recta ratio exigit passionem intendi aut remitti. « Non ergo semper peccat, ait Billuart, *De passionibus*, a. 1, qui vehementer vel irascitur, vel dolet, vel timet, sed qui ultra quod exigit recta ratio in his vel illis circumstantiis irascitur, dolet aut timet. Unde Moyses in 1. *Exodi*, XXXII, 19, legitur fuisse valde iratus propter adorationem vituli; et in lib. *Numer.*, XXV, laudatur zelus et indignatio Phinees, et in I *Reg.*, II, 3, reprehenditur Heli quod, non satis fuerit filiis suis indignatus. Jeremias valde tristatur et merito. Tandem ipse Christus cum ira ejecit vendentes e templo, tristis fuit usque ad mortem, flevit super Jerusalem (Lc., XIX), turbavit semetipsum et lacrimatus est (JOANN., XI). Et Apostolus, ad *Rom.*, XII, 15, jubet *gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus* ».

DE PASSIONIBUS IN PARTICULARI

DE AMORE

Qu. XXVI, XXVII, XXVIII.

Quid sit amor. — Est complacentia boni, seu inclinatio in bonum secundum se, abstrahendo an sit præsens vel absens.

Occasione hujus passionis S. Thomas plura dicit de amore in genere, sicut agendo de angelis plura dicit de creatura in genere.

Quotuplex sit amor (a. 4).

AMOR	*elicitus* sequitur cognitionem	*intellectualem*	*amicitiae* (amor simpliciter)	quo amicum propter ipsum diligo et volo ei bonum.
			concupiscentiae (amor secundum quid)	quo volo bonum mihi.
		sensitivam	*amicitiae sensibilis*, fundatae in bono sensibili, inter animalia. Sic gallina congregat pullos suos sub alas et eis appetit bonum.	
			concupiscentiae.	
	innatus seu naturalis		antecedit cognitionem, et est naturalis inclinatio cujuscumque naturæ vel potentiæ, sive cognoscitivae sive non, ab Auctore naturae indita, in bonum sibi conveniens, ut lapis ad centrum. Ita moderni loquuntur etiam in ordine inanimato de attractione, affinitate, cohæsione.	

Quænam sit causa amoris (qu. 27, aa. 1-3) — Causa præcipua est bonum, quod est objectum amoris et causa motiva illius. Duæ aliæ causæ seu potius conditiones sunt: cognitio, quia objectum non movet ad amorem elicitum, nisi prout est cognitum: et etiam similitudo, secundum illud *Eccli.*, XIII: « Omne animal diligit sibi simile ».

Similitudo actualis, v.g. inter duos homines, inter duos philosophos, causat amorem amicitiæ, quia sunt quodammodo unum in specie, vel in objecto scientiæ dilecto, et ideo affectus unius tendit ad alterum, sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut sibi.

Similitudo potentialis causat potius amorem concupiscientiæ in eo qui est in potentia; v.g. in discipulo relate ad magistrum, quia discipulus desiderat præsertim scientiam sibi. Sed in magistro erga discipulum est sæpe amor amicitiæ, quia magister desiderat scientiam discipulo. Unde sicut patres magis diligunt filios suos quam diligantur ab illis, ita magistri discipulos. Hoc apparet v.g. inter Platonem et Aristotelem. Plus enim Plato diligebat Aristotelem quam diligeretur ab ipso. Item Christus relate ad Petrum.

Objectio: Sed Aristoteles dicit: « Figulus figulum odit ». Ergo similitudo non est causa amoris.

Respondetur: Distinguo consequens: Similitudo non est causa amoris *per se*, nego; *per accidens*, concedo. Nam per accidens ex similitudine nascitur odium, quando nempe similitudo in uno est impeditivum boni aut excellentiæ in altero. Unde unus fit alteri odiosus, non quia similis, sed quia impeditivus illius boni. Sic dicitur in lib. *Proverb.*, XIII: « Inter superbos semper sunt jurgia ».

Quinam sint effectus amoris (q. 28) — Sex effectus amoris assignantur a S. Thoma: 1° *Unio*, scilicet unio affectiva, quæ constituitur per ipsum amorem etiamsi objectum dilectum sit absens, et unio realis per præsentiam objecti dilecti causatur *effective* per amorem, quia amor movet amantem ad quærendam realem præsentiam amati, ut simul conversentur. Ita caritas nostra erga Deum desiderat visionem beatificam, seu unionem realem perfectam.

2° *Adhæsio*, prout amans vult per cognitionem scrutare interiora objecti dilecti, et per affectum in eo delectatur. Et hoc dupliciter prout amor est concupiscientiæ et amicitiæ, in quo ultimo habetur mutua inhæsio per modum redamationis.

3° *Extasis* prout amans extra se ponitur: nam secundum vim apprehensivam extra cognitionem sibi propriam rapitur ad cognoscendum dilectum, et secundum vim affectivam exit quodammodo extra seipsum, jam quodammodo in amore concupiscientiæ, sed multo magis in amore amicitiæ, si sit valde intensus. Sic extasis sanctorum est effectus normalis ardentis caritatis erga Deum.

4° *Zelus*, qui est ardor amoris, excludens omne id quod sibi repugnat, aliter et aliter existens in amore concupiscentiæ et in amore amiticiæ. Sic zelus invidiæ seu zelotypia, pertinet ad amorem concupiscentiae. E contra, zelus gloriæ Dei et salutis animarum pertinet ad amorem amicitiæ.

5° *Læsio amantis*. Richardus a S. Victore videbatur dicere quod omnis amor intensus est violentus. Sed amor Summi Boni etiam intensus non est violentus per se. Attamen etiam amor Dei, propter passionem concomitantem est per accidens violentus et læsivus amantis propter excessum immutationis corporalis.

Pariter sunt effectus amoris *liquefactio cordis* ut amatum in ipsum subintret; *fruitio*, si amatum sit præsens; *languor* seu tristitia de ejus absentia; *fervor* seu intensum desiderium de ejus consecutione.

6° *Generalis influxus* in omnia quæ agit amans, quia amor est radix omnium affectionum, et quia omne agens agit propter bonum amatum.

* * *

Qu. XXIX — **ODIUM** est aversio a malo disconvenienti. Opponitur amori et dividitur, sicut amor, in *odium abominationis*, quo aliquem vel aliquid abominamur, v.g. supplicium, et in *odium inimicitiæ*, quo alicui malum volumus.

Odium nascitur ex amore: nam ex eo quod aliquid ametur ut conveniens, ejus contrarium, ut disconveniens, odio habetur.

* * *

Qu. XXX — **DESIDERIUM** seu *concupiscentia* est affectus tendens in bonum absens. Ei opponitur *fuga*, quæ est aversio a malo futuro.

In art. IV S. Thomas quærit *utrum concupiscentia sit infinita*, et respondet cum distinctione. *Naturalis concupiscentia*, v.g. cibi et venereorum, quæ est etiam in brutis, *non potest esse infinita in actu*, quia natura determinatur ad unum finitum. Unde numquam homo concupiscit infinitum cibum vel potum. Sed hæc concupiscentia est infinita in potentia. Propterea Christus dicit: « *Qui bibet ex aqua hac sitiet iterum* » (JOANN., IV, 13). E contra, *concupiscentia non naturalis*, quæ scilicet sequitur non naturam sensitivam, sed rationem, *est omnino infinita*. Nam rationi competit in infinitum procedere, et sæpe quærit beatitudinem infinitam non in Deo infinito, sed in rebus finitis, v.g. in divitiis. Et sic aliquis quandoque desiderat *divitem esse sine termino:* scilicet illi qui finem ultimum in divitiis ponunt habent concupiscentiam divitiarum in infinitum. Hoc est quia ratio apprehendit universale. Sic sæpe major est concupiscentia inordinata hominum, quam concupiscentia brutorum, quia homines in bonis infimis quærunt quasi inconscienter bonum infinitum in quo solo potest esse eorum vera beatitudo.

Et *in fine amor nimis intensus boni finiti convertitur in odium;* nam bonum finitum non potest dare beatitudinem omnimodam quæ in eo quæritur.

* * *

Qu. XXXI-XXXIV — DE DELECTATIONE.

Delectatio est quies appetitus in bono possesso. In appetitu rationali est quid simile, quod potius vocatur gaudium. Hæc quies in amato possesso non est cessatio ab omni actu, sed est motus animæ complacentis et quiescentis in bono præsenti. Unde delectatio est quid positivum; idest non est tantum cessatio doloris, ut dixerunt Epicurus, Kant, Schopenauer et alii pessimistæ.

Plato delectationem ponebat *in motu* potius quam *in quiete* in amato. Contra quem notat S. Thomas (q. 34, a. 3) quod « cum generatio et *motus* sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus scil. in gaudio de veritate jam inventæ ». Contra Platonem subjungit insuper S. Thomas: « Alio vero modo (errabat Plato), quia dicebat *optimum* illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (q. I, a. 8) dupliciter dicitur, scilicet ipsa res et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana » (ibid.).

Aristoteles ergo et S. Thomas tenent medium et culmen inter Epicurum et Platonem circa delectationem; scil. delectatio non est cessatio doloris, nec motus ad bonum, sed quies in bono possesso.

Delectationes intellectuales per se sunt majores delectationibus sensibilibus (q. 31, a. 3), quia sunt de bono nobiliori et firmiores ac intimiores. Ita gaudium vitæ æternae.

Attamen *quoad nos* delectationes intellectuales, in statu præsenti, sunt minores, quia sensibilia sunt nobis magis nota, et quia sunt cum transmutatione corporali, atque accipiuntur ut medicinæ doloris aut tristitiæ.

Unde « plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et trictitias. Et cum plures homines non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales » (ibid., ad 1um).

Scholion — In a. 7, q. 31ae, S. Thomas assignat rationem aliquarum *inversionum innaturalium* quæ quandoque inveniuntur inter homines, juxta quas contingit aliquas delectationes esse innaturales sicut si quis delectetur in comestione terræ vel carbonum, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum « quæ non sunt secundum naturam humanam » (ibid., c.). Agitur, ut patet, de corruptione principiorum naturalium speciei, ex qua sequitur illa innaturalia esse omnino contra naturam. Hæc autem corruptio accidere potest aut *ex parte corporis*, sicut ex ægritudine, aut *ex parte animæ*, scil. ex prava consuetudine oriuntur pravæ dispositiones.

In a. 7 ejusdem quæstionis notat S. Thomas dari posse delectationem alteri delectationi contrariam, quando aliqua delectatio aliam impedit.

Qu. XXXII. - QUÆNAM SINT CAUSAE DELECTATIONIS.

Sequentes assignantur causæ delectationis:

1a *Operatio conveniens*, quæ est consecutio boni convenientis cum perceptione hujus consecutionis.

2a *Motus* seu *alternatio*, varietas in possessione bonorum finitorum, quia nullum plene satiat.

3a *Spes* boni futuri.

4a *Memoria* boni præteriti.

5a *Similitudo*. Nam simile simili gaudet, prout sunt quodammodo aliquid unum.

6a *Admiratio*, prout unitur cum spe cognoscendi causam ignotam.

Item *befacere alteri* est causa delectationis, propter plures rationes. Et quidem: 1° quia delectamur in bonum quod aliis per nos fit præsertim si sint amici nostri; 2° quia aliquando ex bono quod alteri facimus speramus aliquod pro nobis consequi bonum sive a Deo, sive ab hominibus; 3° quia aliquis gaudet de hoc quod aliis benefacere potest, sive quia ejus beneficentia apparet ei quasi quædam redundantia propriæ abundantiæ, sive propter virtutem qua quis ad benefaciendum inclinatur, sive quia ex amore movetur ad benefaciendum alteri (ibid., a. 6). Melius est dare quam accipere, et amare quam amari.

Imo ibid. ad 3um, dicitur quod etiam redarguere et increpare est causa delectationis dupliciter: 1° prout redarguens se existimat ut sapientem, 2° prout benefacit alteri.

Qu. XXXIII. - QUINAM SUNT EFFECTUS AMORIS.

sunt effectus amoris: 1° *Dilatatio cordis*, 2° *Sitis* secundum illud: « *Qui biberit ex aqua hac sitiet iterum* » (JOANN., IV, 13); 3° *Impedimentum usus rationis*, si agitur de corporali delectatione vehementi. E contra, delectatio spiritualis, v.g. de contemplatione, adjuvat usum rationis. In genere, delectatio, si sit objecto proportionata, perficit operationem, sicut decor juventutem, ut aiebat Aristoteles.

Qu. XXXIV. - DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM.

S. Thomas bene cognoscebat de hac re doctrinam Platonis, Stoicorum et Epicuri, ut patet ex a. 3.

Delectatio est bona in se si sit secundum rectam rationem et de vero bono; secus, si est de bono solum apparenti, est mala.

Inter bona humana est aliqua optima delectatio, nempe gaudium de veritate, et maxime de Deo possesso in vita æterna.

Homo judicatur bonus vel malus prout gaudet vel de operibus virtutum, vel de operibus malis. Qui gaudet de terrenis, terrenus est; qui gaudet de cœlestibus, cœlestis est; qui gaudet de Deo, vere filius Dei est et amicus.

* * *

Qq. XXXV - XXXIX. — DE TRISTITIA ET DOLORE.

Tristitia aut etiam dolor est *motus appetitus causatus ex apprehensione mali præsentis.* Ideo non est confundendus dolor cum ipso malo physico: nam malum, v.g. læsio organismi, est privatio boni debiti; et dolor est quid positivum, scilicet motus appetitus sensitivi, qui opponitur delectationi (cf. q. 36, a. 1).

Tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

Delectationi contemplationis non est aliqua tristitia contraria, nisi per accidens, v.g. ex lassitudine corporis, quæ contemplationem impedit.

Per se loquendo *appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ,* quia bonum per seipsum appetitur, dum malum est fugiendum prout est privatio boni. Sic *omnis motus naturalis est intensior in fine,* cum mobile appropinquat ad finem convenientem et allicientem. Sed *per accidens* magis fugimus tristitiam quam appetamus delectationem, prout tristitia impedit non solum unam delectationem, sed omnes.

Dolor interior est *secundum se* potior quam dolor exterior; sicut delectationes spirituales secundum se sunt majores delectationibus sensualibus. Sed *quoad nos* est contrarium, quia dolor exterior magis sentitur.

Species tristitiæ quatuor sunt, scilicet: 1ª *Compassio,* quæ est tristitia de malo alieno; 2ª *Invidia,* seu tristitia de bono alieno; 3ª *Anxietas,* seu tristitia animam aggravans de malo præsenti, quando non apparet aliquod effugium; 4ª *Acedia,* seu tristitia aggravans etiam corpus, de officio nimis difficili existimato, sic acedia causat pigritiam: v.g. pigritiam intellectualem et etiam pigritiam spiritualem, secundum quam recedimus a labore sanctificationis.

Causæ tristitiae vel doloris (q. 36) opponuntur causis delectationis. Sunt: 1ª *Amissio boni* et conjunctio mali; sed potius malum conjunctum quam bonum amissum; 2ª *Concupiscentia,* prout tristamur de retardatione boni concupiti; 3ª *Amor* desiderans unionem cum bono amato, cum hæc unio adhuc non habeatur; 4ª *Potestas irresistibilis* et impediens possessionem boni.

Effectus doloris (q. 37) opponuntur effectibus delectationis. Sunt: 1º Dolor aufert facultatem addiscendi aut considerandi; 2º Aggravat animum, impediendo fruitionem; 3º Debilitat operationem aut etiam impedit, saltem per se. Sed quando remanet spes dolorem expellendi, tunc quandoque aliquis quo magis tristatur, eo magis conatur ad expellendam tristitiam; 4º Tristitia inter omnes animæ passiones magis nocet corpori, aggravando corpus.

Remedia tristitiæ (q. 38). — Tristitia mitigatur qualibet delectatione etiam gemitibus (a. 2) et fletibus; compassione amicorum, somno, balneo, et pro sapientibus contemplatione veritatis et futuræ beatitudinis (a. 4). Nam contemplatio veritatis maximam delectationem producit.

De bonitate et malitia tristitiæ (q. 39). — Quamvis tristitia sit secundum se quoddam malum, bonum est tristari de quibusdam malis, præsertim de peccato. Sic tristitia potest esse bonum honestum, ut contritio. Unde dicitur: « *Beati qui lugent* » (MATTH., v, 5). Item tristitia potest esse bonum utile, ut ea quæ ex poena medicinali provenit. Sic tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo peccatum fugiat.

Tristitia non est summum hominis malum, quia pertinet ad poenam peccati. Culpa autem est majus malum quam poena.

Conclusio — Sic terminatur consideratio de passionibus concupiscibilis. Ex dictis clare apparet omnes prædictas passiones ex amore procedere. Postea S. Thomas transit ad tractandum de passionibus irascibilis, quæ pariter amorem præsupponunt.

* * *

Qu. XL. — DE SPE ET DESPERATIONE.

Hæc quæstio utilis est ad plenam intelligentiam questionis de virtute spei.

Spes differt a desiderio prout ejus objectum est *arduum* et amorem præsupponit. Est enim spes motus appetitus tendens in bonum futurum arduum seu difficile, adeptu tamen possibile.

Desperatio, e contra, est motus recedens a bono arduo adeptu moraliter impossibili, saltem secundum æstimationem operantis.

Ut passio, invenitur etiam in brutis.

Notat S. Thomas in responsione ad 1um articuli II, quod id quod quis sperat adipisci per propriam virtutem, dicitur sperari proprie et non expectari. Nam proprie expectatur id quod obtineri speratur per auxilium virtutis alienæ.

In juvenibus et ebriosis abundat spes, quia ipsi non deliberant et non considerant difficultates propter inexperientiam impedimentorum. Sic facile æstimant se posse consequi id quod volunt. Dicitur

de Cartesio juvene quod volebat totam philosophiam renovare! Insuper juvenes multum habent de futuro et parum de præterito, et multum vivunt de spe. In eis est etiam major vitalitas (a. 6).

De relatione inter spem et amorem (a. 7). — Spes ex amore concupiscentiæ causatur, inquantum spes respicit bonum speratum. At inquantum spes respicit auxiliatorem, per quem speramus aliquid consequi, perducit etiam ad ipsum amandum amore amicitiæ. Sic spes virtus theologica disponit ad caritatem erga Deum et præsupponit pium credulitatis affectum seu appetitum boni credentibus repromissi, quod invenitur in actu fidei etiam informis.

Spes autem operationem adjuvat, ut dicitur in a. 8. Et quidem propter duo. Primo quidem quia ejus objectum est bonum arduum possibile adeptu. Pariter etiam quia spes delectationem causat, quæ operationem multum adjuvat.

* * *

Qq. XLI - XLIV. — DE TIMORE.

Timor est motus appetitus circa malum futurum arduum imminens, cui difficile resisti potest; scilicet est dejectio animi victi gravitate periculi.

Species timoris sunt: *segnities* aggravans corpus, « cum quis refugit operari propter timorem excedentis laboris » (q. 41, a. 4, c.); *erubescentia*, si turpitudo timeatur in actu committendo; *verecundia*, si turpitudo timeatur in actu jam commisso; *admiratio*, quæ est circa aliquod magnum malum cujus exitum considerare non sufficit; *stupor*, qui est de aliquo magno malo inconsueto, et causatur ex insolita imaginatione; *agonia*, quæ est circa malum futurum, sicut futurum infortunium, cui provideri non potest (ibid., a. 4).

Distinguitur timor de malo poenæ et timor de malo culpæ, propter fragilitatem nostram. Homo potest timere timorem, sicut amare amorem (q. 42, a. 3).

Causa timoris (q. 43). — Timor ex hoc causatur quod aliquid amamus, et etiam ex experientia defectuum nostrorum.

Effectus timoris sunt contractio vitalitatis ad interiora, præcipue ad cor, tremor, pallor, vocis interclusio, ariditas faucium, erectio capillorum, quandoque subita canities, deliquium animi, turbatio mentis, etc.

Ad timorem non represuum sequitur desperatio.

* * *

Qu. XLV. — DE AUDACIA.

Audacia est motus quo appetitus insurgit adversus malum terribile imminens superandum.

Dicitur *terribilis*, quia mala levia contemnuntur. Audacia fertur in malum vincendum aut repellendum: quæ quidem victoria est bona et utilis ad consequendum bonum ab appetitu speratum. Sic audacia est contraria timori, et consequitur spem.

(a. 3) Aristoteles dicit quod animalia quæ habent parvum cor secundum quantitatem, sunt audacia, et quod animalia quæ habent magnum cor secundum quantitatem, sunt timida. Cujus ratio est quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor eodem modo ac parvum cor. Pariter vini amatores sunt magis audaces propter calorem vini.

(a. 4) *Differentia inter audaces et fortes* est quod audaces promptiores sunt in principio quam in fine, in ipsis periculis, quia quando experiuntur ipsum periculum sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt. Ideo inter duos actus fortitudinis, *aggredi* et *sustinere*, sustinere est principalior et difficilior. Et ideo *fortes ex ratione et ex virtute* differunt ab audacibus ex sola passione, in hoc quod initio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione aggrediuntur; quando autem sunt in periculis non experiuntur aliquod improvisum et *ideo magis resistunt*.

* * *

Qq. XLVI - XLVIII. — DE IRA.

Ira est appetitus vindictæ cum fervore sanguinis circa cor. Sic ira tendit in ipsam vindictam contra illum de quo quærit vindictam. Et est passio specialis existens in irascibili, quia vindicta est bonum arduum.

Ira non habet passionem contrariam (cf. q. 23, a. 3) secundum contrarietatam accessus et recessus, quia est de malo difficili jam injacente, quod fugi nequit. Et tunc anima aut succumbit cum tristitia, aut vincit malum læsivum, quod pertinet ad iram.

Ira est *naturalis* prout unumquodque naturaliter insurgit in contraria et nociva. Mansuetudo, e contra, est minus naturalis, et est virtus acquirenda.

Homo dispositus est ad irascendum secundum quod habet complexionem cholericam seu prout est biliosus.

(a. 6) *Ira differt ab odio inimicitiæ* et est multo minus gravis, quamvis sit impetuosior. Nam odium vult malum proximo ut illi malum; iratus vero vult illi malum sub ratione justi vindicativi. Ideo ait Aristoteles: « Iratus post vindictam miserebitur, odiens autem non ».

Species iræ sunt tres, secundum progressionem ascendentem scilicet fel, mania, furor. Furor numquam quiescit, donec puniat. Secundum ipsum Aristotelem, iratus est 1° acutus, 2° amarus, 3° difficilis.

Causae irae (q. 48). — Præcipua causa est *parvipensio* seu *contemptus*, qui eo major est quo major est excellentia irati. Et ideo illi

qui sunt in aliqua excellentia constituti, maxime irascuntur, si parvipendantur; v.g. si dives parvipenditur in pecunia, aut rethor in loquendo. Unde dicitur: « Genus irritabile vatum » seu poetarum.

Alia causa iræ, seu potius dispositio ad iram, est debilitas subjecti: scilicet infirmi et debiles facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Effectus irae (q. 49). — Sunt: 1° *Delectatio ob spem vindictæ* in remedium injuriæ; 2° *Fervor sanguinis* circa cor; 3° *Turbatio* mentis et corporis; 4° *Taciturnitas.*

CONCLUSIO.

Sic terminatur tractatus de Passionibus. Ex omnibus dictis patet passiones regulandas esse sub dominio rationis, secundum illud Domini ad Cain, *Gen.*, IV, 7: «*Sub te erit appetitus tuus*». Passiones sic regulatæ fiunt virtutes, scilicet temperantiæ et fortitudinis cum earum partibus. Hæc passionum regulatio est in illis *participatio luminis rationis;* imo virtutes morales infusæ sunt in passionibus *participatio luminis increati Dei,* seu naturæ divinæ. At si passiones non sunt servæ seu ancillæ, sed potius dominae, tunc fiunt vitia et animæ corruptio. Ita PASCAL, *Les Pensées, Index,* ad verbum « *passio* »).

DE HABITIBUS

(Qu. XLIX - LIV)

PROLOGUS.

Post considerationem de actibus humanis, sive homini propriis, sive homini et brutis communibus, nunc considerandum est de principiis actuum humanorum: nam scientia est cognitio rerum per causas.

Et primo agitur de principio intrinseco. Principium autem intrinsecum est duplex, scilicet potentia et habitus. Sed quia de potentiis jam tractatum est in Iª, q. 77, restat nunc de habitibus considerandum. Postea quæstio erit de principio extrinseco, scilicet de Deo instruente per legem et adjuvante per gratiam.

De habitibus agendum est primo *in genere* (qq. 49-54); postea in speciali, seu de virtutibus in genere (qq. 55-70), et de vitiis ac de peccatis (qq. 71 - 89).

Tractatus de habitibus in genere subdividitur in quatuor partes, nempe:

I. - De habitibus quoad eorum substantiam vel essentiam (q. 49).

II. - De subjecto habituum (q. 50).

III. - De causa habituum, quantum ad eorum generationem (habitus acquisiti et habitus infusi) (q. 51); quantum ad eorum augmentum (q. 52); et ad eorum corruptionem et diminutionem (q. 53).

IV. - De distinctione habituum; præsertim ex eorum objecto (q. 54).[1]

INTRODUCTIO.

Momentum hujus tractatus et ejus comparatio cum theoriis modernorum.

1ª - Momentum tractatus apparet ex hoc quod habitus est genus virtutis sive acquisitæ, sive infusæ, et genus vitii. Ideoque recte cognosci nequit quid sit virtus vel vitium quin bene præcognoscatur quid sit habitus et quomodo distinguatur ab alio habitu; cf. quoad historiam problematis inter philosophos JANET et SÉAILLES, *Histoire de la Philos.*: *L'Habitude*, pp. 357-391.

2° - Hic tractatus est difficilis. Sed pauci auctores eum commentaverunt. Cajetanus et Koellin plura quidem scripserunt circa hos articulos; item Joannes a S. Thoma. Sed Salmanticenses, Alvarez, Gonet, Billuart nihil dicunt circa hanc partem.

Necessaria est initio hujus tractatus quædam comparatio cum theoriis modernorum de hac re: 1° quia multi moderni non loquuntur formaliter de habitibus, sed solum quasi materialiter, agendo de

[1] Circa doctrinam de Habitibus cf. ARISTOTELEM, *Categ.*, VI, 2; *Post. Analyt.*, l. II, cap. ult.; *De Anima*, l. II, c. 5, l. III, c. 4; *Ethica*, l. I, c. 8, II, 6; III; VI, cc. 4-13. — S. THOMAS, Iª-IIæ, qq. 49-54. Commentarii Cajetani, Joannis a S. Thoma et Bernard (Editions de la « Revue des Jeunes »). — SATOLLI, *De Habitibus*, 1897. — E. JANVIER, *Exposition de la morale catholique*, t. IV: *La vertu*, 1906. — Mgr. ST. M. GILLET, *L'éducation du caractère*, 1910. — H. D. NOBLE, *Les Passions dans la vie morale*, 1932. — J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, 1920, p. 18 ss. passim. — MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur l'Habitude*, Œuvres, 1841, t. I. — RAVAISSON, *De l'Habitude*, 1838, reédité chez Alcan, Paris, 1932. — J. CHEVALIER, *L'Habitude*, Paris, Boivin, 1929. — WILLIAM JAMES, *Précis de Psychologie*, trad. Baudin-Berthier, chapitre sur l'Habitude. — H. BERGSON, *Le rire*, Paris, 1901. — D. PLACIDE DE ROTON, O. S. B., *Les Habitus, leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie, 1934, speciatim ch. 7: Habitus et habitudes: Théories de l'automatisme soit physique, soit psychologique. Théorie de Maine de Biran, de Ravaisson, de Bergson. Eclectisme de Chevalier. — Erreur fondamentale. ... Spiritualité de l'habitus. Conséquences. — Ch. 8: Les habitus surnaturels.

Ut merito dicit hic auctor p. 138 ss., theoriæ modernæ *de Habitudine* non satis notant differentiam specificam inter *habitus* proprie dictos, qui sunt *ex se difficile mobiles* ratione objecti specificativi (ut scientia) et *dispositiones ex se facile mobiles* (ut opinio), quæ possunt vocari habitudines seu consuetudines, sed non proprie « habitus ». — Insuper hae theoriæ modernæ non sufficienter manifestant distinctionem inter *magnos habitus mere spirituales* (ut sunt sapientia in intellectu, justitia in voluntate) et *habitus qui sunt in corpore* (ut sanitas, pulchritudo) aut in facultatibus sensitivis prout diriguntur a ratione (ut temperantia). A fortiori hae theoriæ modernæ non loquuntur de altitudine *habituum supernaturalium* seu virtutum infusarum fidei, spei, caritatis erga Deum et proximum.

habitudine, seu de consuetudinibus; 2° quia sunt apud modernos duæ theoriæ de habitudine, quarum una habitudinem ad passivitatem reducit, altera vero ad activitatem; dum S. Thomas hos duos aspectus optime conciliaverat; 3° quia plures moderni, scilicet phoenomenistæ, negant existentiam facultatum animæ et proinde habituum, quorum loco ponunt subconscientiam ex una parte et methodum ex altera.

Multi moderni nonnisi materialiter de habitibus loquuntur agendo de consuetudinibus quasi mechanicis (abitudine, usanza). Sic medicus empiricus habet quamdam consuetudinem adhibendi talia remedia ad morbos sanandos, sed non habet artem medicinæ. Item quidam moderni videntur existimare quod scientia sit solum coordinatio conclusionum, non vero *qualitas simplex* (seu habitus) quæ utitur conceptibus relate ad aliquod objectum formale; et sic non intelligitur amplius *spiritus scientificus*. Insuper ad scientiam requiritur non solum coordinatio, sed et subordinatio idearum, principiorum et conclusionum.

Jam Vasquez amiserat notionem *habitus* dum dicebat quod, fide infusa amissa, remanere potest habitus theologiæ. Dum e contra amissa fide, non remanet nisi cadaver theologiæ, quædam materialis coordinatio specierum, absque qualitate simplici quæ est radicaliter in fide. Pariter habitus infusus (ut fides infusa, caritas infusa) est qualitas simplex.

Sæpe enim id quod moderni vocant in linguis viventibus *habitude, abitudine*, usanza, gewohnheit, magis correspondet verbo latino *consuetudo* in modo agendi, quam verbo *habitus*, ut facile videre est in vocabulario latino.

Per transennam notamus quod plures habent consuetudinem v.g. sic tractandi de rebus metaphysicis et tamen non habent formaliter habitum metaphysicæ nec spiritum philosophicum.

Vov *habitus* non facile vertitur in linguis modernis; significat dispositionem habitualem seu permanentem difficile mobilem mentis aut corporis, sive ad bonum sive ad malum, ut videbimus.

Propter difficultatem traductionis plures volntes servare aritostotelicum sensum hujus verbi *habitus*, ἕξις,[1] dicunt *habitus* etiam in linguis modernis. Est quidam latinismus.

Vide indicem operum Aristotelis ad verbum: *Habitus*.

Notandum est ante explicationem articulorum quod apud modernos sunt duæ theoriæ ad invicem oppositae de natura habitus seu habitudinis. Sic melius apparebit valor doctrinæ S. Thomæ qui optime hos duos oppositos aspectus conciliaverat. Cf. Sortais, *Traité de Philosophie*, I, p. 307.

Quidam, ut Cartesius, Auguste Comte tenent quod habitus seu habitudo est *quid passivum* (un phénomène de passivité), et quid consequens *legem inertiae*, secundum quam corpus remanet, de se, in suo statu sive quietis, sive motus, si nulla causa extrinseca hunc statum

[1] *euexia*, habitus bonus; *kachexia*, habitus malus.

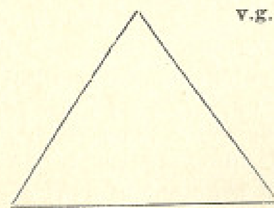
mutat. Sic in projectili misso in vacuo esset habitus prout moveretur ad aeternum. Sic habitudines essent maxime in entibus materialibus propter inertiam materiae. Habitudo esset praesertim perserantia passiva in materia modificationum quae in ea recipiuntur. Et habitus scientiæ esset præsertim persistentia passiva quarumdam modificationum in centris nervosis! Et in ordine altiori, Cartesius loco habituum ponebat methodum ac si sufficeret cognoscere methodum alicujus scientiae ad eam possidendam. Insuper Cartesius negabat accidentia (v.g. facultates) realiter ab anima distingui.

Haec theoria confutatur infra, q. 50, a. 1.

Alii, sequentes potius doctrinam Aristotelis et Leibnitz, dicunt quod habitus vel habitudo est *lex activitatis*, secundum quam viventia habent inclinationem ad perseverandum in suo esse et in sua actione. Unde non est solum perseverantia passiva modificationis receptæ in subjecto materiali, sed est tendentia ad rursus agendum eodem modo et ad repetitionem actuum. Et sub isto aspectu habitus non est in corporibus inanimatis. V.g. lapis millies projectus in aere, semper cadit deorsum, ut aiebat Aristoteles. Sed habitus sic descriptus est in viventibus, v.g. acclimatatio plantarum, quædam consuetudo agendi in animali, præsertim domestico. At præcipue in homine invenitur, sive habitus physicus, sive habitus intellectualis (scientia acquisita) sive habitus moralis (virtus acquisita).

Hæc secunda theoria dicit quod theoria cartesiana passivitatis non explicat tendentiam ad agendum, quæ in ipso habitu invenitur. *Habitudo* seu habitus enim est *quasi secunda natura, ad promptius, facilius agendum tali vel tali modo*, qua possibilis est continuitas in vita humana, progressus et educatio. Sic bona habitudo confortat voluntatem liberam in ordine ad bonum; et ideo libertatem non minuit, imo eam confirmat.

Videbimus quod hæc theoria magis quam prima est doctrinæ S. Thomæ conformior, quamvis S. Thomas admittat, præter habitus operativos, habitus entitativos, ut est sanitas in corpore, gratia sanctificans in essentia animæ. Imo S. Thomas profunde conciliat partem veritatis contentæ in utraque theoria, scilicet passivitatem et principium activitatis.



Ait S. Thomas, q. 51, a. 2 : « *Quando in agente est solum principium activum, tunc habitus non potest produci ex proprio actu*, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi ». *Si, e contra, in agente est simul principium activum et principium passivum sui actus*, tunc « ex talibus actibus possunt aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. *Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis.* Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota ; et hæc qualitas vocatur habitus ; *sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis secundum quod moventur a ratione*, et *habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus* per modum ratiocinii » (*Ibid.*). Nam in ratiocinio intellectus non solum movetur, sed et sese movet. Item voluntas in electione mediorum movetur a præcedenti intentione finis.

Jam ex hoc apparet quod tractatus S. Thomæ de habitibus est profundior quam tractatus modernorum de hac re. Plures moderni exponunt solum psychologiam experimentalem ; dum S. Thomas instituit metaphysicam de habitibus, et ideo difficilius est.

Denique hodie sunt plures qui ne quidem existentiam habituum affirmare volunt, scilicet *positivistæ* et *phænomenistæ*, pro quibus sola phœnomena sunt cognoscibilia per experientiam, sive internam, sive externam.

Pro positivismo incognoscibiles sunt *substantiæ*, *facultates* et *habitus*. Hæc nomina, pro ipsis, nihil aliud significant nisi collectionem phœnomenorum vel phœnomenorum successionem. Scilicet, independenter a phœnomenis, substantia, facultates et habitus sunt solum nomina, entitates verbales. Est nominalismus absolutus.

Sed ad explicanda phœnomena, quæ juxta nos ex habitibus proveniunt, plures positivistæ, loco habituum, ponunt *phænomena psychologica inconscia*, aut *subconscia*, quæ fiunt in nobis secundum legem associationis imaginum. Sic, v.g., explicaretur facilitas mathematici ad problemata hujus scientiæ solvenda. Item loco habitus mathematicæ ponitur *methodus* et facilitas in usu methodi.

At contra phænomenismum in genere dicendum est quod si *sensus*, de se, *solum phænomena* percipiunt, ut colorem, sonum, seu potius coloratum et sonorum, facta interna etc., *intellectus* noster apprehendit *ens unum et idem* sub phœnomenis existens. Et istud ens est substantia. Substantia autem finita non est immediate operativa, sed indiget potentiis seu facultatibus ad operandum, ut ostensum est Iª, q. 54, aa. 1, 2, 3 ; quia *substantia creata non est suum esse, nec suum agere ;* in hoc enim distinguitur a Deo, qui solus est suum esse et suum agere. Insuper in substantia creata non est idem *esse* et *agere*, nam operari sequitur esse ; esse autem alicujus substantiæ est unum, dum, e contra, operari est multiplex, et operari potest esse (ut intellectio) intentionaliter infinitum, dum esse subjecti est finitum. Si autem in substantia creata *esse* et *agere* realiter distinguuntur, pariter distinguuntur in ipsa *potentiæ correlativæ*, scilicet *substantia* vel essentia quæ est potentia ad esse, limitans esse, et *potentia operativa*, quæ ordinatur ad operationem, et multiplicatur sicut multiplicantur objecta formalia operationum. Ita ex hoc quod distinguuntur verum et bonum, *distinguuntur intellectus et voluntas. In solo Deo substantia est immediate operativa*, quia, ut dictum est, solus Deus est suum esse et suum agere, et in eo identificantur esse et agere. Si autem in nobis sunt facultates, possunt esse habitus in ipsis facultatibus, ut scientiæ in intelligentia, ut virtus v.g. justitiæ in voluntate, ut virtus castitatis in appetitu sensitivo.

Qu. XLIX. — DE HABITIBUS IN GENERE QUOAD EORUM SUBSTANTIAM VEL ESSENTIAM.

Sic dividitur quæstio : 1° Utrum habitus sit qualitas ; 2° Utrum habitus sit determinata species qualitatis ; 3° Utrum habitus importet ordinem seu relationem essentialem ad actum ; 4° Utrum necesse sit esse habitum.

Sic proprie inquiritur genus et differentia specifica, necnon divisio et finis habitus in genere.

Art. I. — UTRUM HABITUS SIT QUALITAS.

Status quæstionis. — Videtur quod habitus non sit qualitas : 1° quia habitus dicitur ab *habere ;* habemus autem non solum qualitates, sed etiam quantitatem, pecuniam etc. ; 2° quia habitus, secundum Aristotelem, est ultimum prædicamentum secundum quod aliquis dicitur vestitus ; 3° quia habitus est *dispositio*, quæ ad situm pertinere videtur.

Sed contra est id quod dicit Aristoteles in libr. *de Categoriis*, c. 6, n. 4 : « Habitus est qualitas difficile mobilis ».

In corpore articuli S. Thomas, incipiendo a definitione nominali habitus, ostendit quod apud Aristotelem tria sunt *homonyma*, quæ tria diversa significant. Nempe habitus significare potest : 1) *possessionem*, 2) *vestem*, 3) *dispositionem sive ad bonum sive ad malum.*

Sic inquiritur definitio, per transitum a definitione nominali ad definitionem realem, est quasi venatio definitionis.

Ideo :

1° *Habere*, ἔχειν, seu *possidere*, secundum quod homo vel quæcumque alias res dicitur *aliquid habere*, v.g. habere qualitatem, quantitatem, situm, etc. Hoc est quid commune ad diversa prædicamenta seu categorias, et propterea ponitur inter post-prædicamenta, quæ sequuntur diversa genera, ut v.g. opposita, seu oppositio.

2° *Habitus* idem significat ac *vestis* seu indumentum, et constituit specialem categoriam secundum quam aliquis dicitur vestitus, aut armatus, aut calceatus, aut aliquid hujusmodi. Hæc enim specialis denominatio non est quantitas, nec qualitas, nec actio, nec passio,

nec mera relatio, quamvis juxta quosdam hoc prædicamentum reduci possit ad relationem. Quæ quidem quæstio est minoris momenti.

3° *Habitus*, ἕξις, dicitur prout res aliqua non habet aliquid, sed quodammodo *se habet* vel in seipsa vel ad aliquid aliud. Hic autem *modus se habendi* est secundum aliquam qualitatem. Ideo hoc modo habitus est *qualitas*, seu ad supremum qualitatis *genus* pertinet.

Hoc explicatur ab Aristotele in *Metaphys.*, v (IV), c. 20, lect. 20, n. 1064: « Hoc modo habitus dicitur dispositio secundum quam *bene* vel *male disponitur* dispositum aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas est habitus quidam ». Sic loquimur nunc de habitu, prout scilicet habitus est *qualitas*, sive bona, sive mala.

Necesse est ergo habitum — qualitatem cum habitu — veste non confundere. Sic dicitur: *Habitus monachum non facit*, sed sunt habitus boni seu bonæ qualitates, religiosæ virtutes quae verum monachum constituunt.

Corollarium: Scientia non est coordinatio idearum, seu specierum. Sic enim esset in genere relationis; sed est qualitas simplex specificata a suo objecto formali, et utitur speciebus. Unde sequitur etiam quod, amissa fide infusa, quæ est radix theologiæ, non remanet nisi cadaver theologiæ.

Art. II. — UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS.

Post determinationem generis, determinanda est nunc differentia specifica.

S. Thomas hic explicat quare Aristoteles dixerit habitum esse determinatam speciem qualitatis et correxerit interpretationem Simplicii.

Juxta Aristotelem, categoria seu genus qualitatis distinguitur a substantia, a quantitate, ab actione, a passione, a relatione, etc. Categoria qualitatis continet quatuor species, scilicet: 1ª Habitus et dispositio, 2ª Potentia et impotentia, 3ª Patibilis vel sensibilis qualitas, 4ª Forma et figura.

S. Thomas sic probat bonitatem hujus divisionis:

Tot sunt qualitatis species, quot sunt modi quibus substantia disponi potest in seipsa: nam qualitas est accidens *dispositivum* substantiæ, quo substantia fit accidentaliter qualis. *Atqui* substantia *disponi* potest quadrupliciter. *Ergo* quatuor sunt species qualitatis.

Ad minorem: Etenim substantia *disponi* potest: 1° ut *bene* aut *male* se habeat relate ad suam naturam. Sic constituitur *habitus* et *dispositio*.

2° *Secundum operari*. Sic constituitur *potentia* et *impotentia*.

3° *Relate ad alterationem sensibilem*. Sic constituitur *patibilis* vel *sensibilis qualitas*. Ita color, calor, sonus, odor, sapor, qui sensus afficiunt.

4° *Relate ad quantitatem* limitandam. Sic constituitur *forma* et *figura*.

Clarius dici potest quod substantia disponitur per respectum vel ad suam naturam, vel ad alias categorias, hoc modo:

Qualitas disponit substantiam	1° *ad naturam substantiæ*, bene vel male	difficile mobilis: *habitus*. facile mobilis: *dispositio*.
	2° *ad operari* seu ad actionem	fortiter: *potentia*, seu principium agendi vel resistendi. languide: *impotentia*.[1]
	3° *ad alterationem sensibilem* causandam, seu ad sensationem, quod est quoddam pati	permanenter: *qualitates sensibiles* permanentes. transeunter: *passio*, ut pallor ex metu.
	4° *ad quantitatem*, ut terminus ejus	in artificialibus: *forma*, v.g. navis, domus. in naturalibus: *figura*, v.g. hominis.

Habitus autem ponitur ante potentiam, quia dicit immediate ordinem ad naturam *substantiæ*, quæ est quid primarium (Cf. hic, in fine articuli).

Ad 3um: Distinguitur habitus a simplici dispositione, quæ nomen generis retinet. Habitus est difficile mobilis; simplex dispositio est facile mobilis. Hæc duo *specifice* distinguuntur, quando discrimen provenit a motivo formali seu a principio. Sic, de se, *scientia*, quæ fundatur in motivo necessario et evidenti, est habitus de se difficile mobilis; dum *opinio*, quæ fundatur in motivo probabili tantum, est *dispositio* de se facile mobilis, quamvis per accidens, propter passiones subjecti, opinio possit esse valde tenax.

Sic theologia moralis, procedens ex principiis certis et necessariis est habitus; dum opiniones medici empirici sunt solum dispositiones.

Quando, e contra, discrimen non provenit ex motivo formali, tunc non datur differentia specifica inter habitum et dispositionem. Sic in discipulo scientia est prius per modum dispositionis, et postea, quando magis firmatur seu radicatur in subjecto, est in statu habitus. Ita virtutes acquisitæ, v.g. vera temperantia, sunt prius per modum dispositionis, postea per modum habitus, seu in statu virtutis difficile mobilis.

Definitio habitus: Unde habitus definitur: *Qualitas difficile mobilis ratione motivi, determinans ad bene vel male se habendum.* Sic habitus proprie dictus specie differt a dispositione proprie dicta, quæ est de se facile mobilis, quamvis habitus aliquando induat statum

[1] Impotentia hic designat solum debilem potentiam.

dispositionis, propter infirmitatem subjecti, et quamvis dispositio induat aliquando modum habitus propter accidentalem pertinaciam subjecti.

Sic scientia et virtutes, cum habeant principia ex se immobilia, sunt habitus proprie dicti; dum error, opinio, vitia, cum habeant principia ex se mobilia, sunt solum dispositiones proprie dictæ (attamen sæpe error et vitium dicuntur « habitus mali » et in quantum mali sunt potius dispositiones).

In articulo sequenti habitus dividuntur in habitus operativos et entitativos.

ART. III. — UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM.

Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum, quia id quod importat ordinem ad actum est potentia, quæ est secunda species qualitatis. Insuper secundum Aristotelem sanitas et pulchritudo sunt habitus, et tamen non videntur importare ordinem ad actum.

Responsio est *affirmativa*. Ideo ponitur sequens conclusio.

Conclusio: *Habitus dividuntur in entitativos et operativos, omnesque ad actum ordinantur, saltem consequenter.*

Ratio est quia substantia potest determinari *bene* vel *male* dupliciter, scilicet 1° ad *esse*, 2° ad *operari*.

Habitus entitativi sunt qui determinant substantiam ut *bene* aut *male* sit in se; et solum *consequenter* determinant substantiam ut bene vel male operetur. Sic sanitas et ægritudo in corpore, pulchritudo et deformitas in vultu, gratia habitualis et ejus privatio in substantia animæ. Ideo omnis habitus ut est habitus, importat saltem consequenter ordinem ad actum, quia omnis habitus, ut est habitus, importat ordinem ad naturam rei: operatio autem est finis naturæ, quia omnis res est propter suam operationem, seu propter seipsam operantem, tamquam propter finem proximum.

Habitus operativi sunt qui determinant potentias ad *bene* vel *male operandum*. Isti autem habitus, ratione subjecti in quo sunt, scilicet ratione potentiæ operativæ, quam determinant, *principaliter important ordinem ad actum*. Ita scientia et error in intellectu, virtus et vitium in voluntate, habilitas et inhabilitas in membris corporeis.

Ad 1um: Habitus operativus actuans potentiam dicitur actus primus; operatio autem dicitur actus secundus.

ART. IV. — UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM.

Videtur quod non sit necessarium esse habitum, quia sufficit forma substantialis in ordine essendi et potentia operativa in ordine agendi.

Responsio est *affirmativa*, quæ in duplici conclusione exprimi potest claritatis gratia:

1a Conclusio: *Necesse est esse habitus operativos in creaturis, in quibus potentia operativa distinguitur realiter ab operatione et non determinatur ad unicam operationem.*

Ratio est quia talis potentia operativa indiget *determinari* ad bene operandum, prompte et faciliter. Sic intellectus noster determinari indiget habitu scientifico ad cognoscendum scientifice verum in variis materiis, v.g. physicis, mathematicis, metaphysicis. Pariter etiam voluntas nostra determinari indiget, ad bonum faciendum et malum vitandum in diversis materiis, v.g. justitiæ, religionis, etc.; item sensibilitas nostra indiget virtutibus fortitudinis, temperantiæ.

Per oppositum, in Deo habitus esse nequeunt, quia Deus est suum agere, sicut suum esse; scilicet in eo non distinguuntur substantia, facultas et operatio. Ideo facultas in Deo non indiget determinari, cum sit semper in actu: Deus est ipsum intelligere subsistens et ipse amor subsistens.

Neque agentia naturalia, de se determinata ad unum effectum producendum, indigent habitu; neque sensus externi ad sentiendum, neque vires vegetativæ, quia sunt de se determinatæ ad unum. Cf. infra, q. 50, a. 3, ad 3um.

2a Conclusio: *Habitus etiam entitativi quandoque sunt necessarii, ut natura subjecti bene se habeat.*

Et hoc est quando plura concurrunt et diversi mode ordinari possunt ad disponendum subjectum ut bene sit. Sic sanitas est habitus entitativus necessarius, importans determinatam commensurationem plurium quæ diversimode ordinari possunt. Ita etiam pulchritudo vultus: sufficit v.g., cilia et supercilia perdere ut amittatur pulchritudo.

Sic determinavimus pro habitu in genere: 1° *Genus*, scilicet qualitas; 2° *differentiam specificam*, scilicet quod sit difficile mobilis, determinans ad bene vel male se habendum; 3° *Divisionem* in habitus operativos et entitativos; 4° Necessitatem habituum, prout natura subjecti vel ejus potentiæ indigent determinari ut bene se habeant.

Hoc modo constituitur metaphysica de habitibus, supra psychologiam mere experimentalem. Et hoc fit per resolutionem ad ens, objectum metaphysicæ, secundum divisionem entis in potentiam et actum. Sic solum psychologia est perfecta scientia simul inductiva et deductiva.

QU. L. — DE SUBJECTO HABITUUM.

Præsens quæstio sic de facili dividitur: Utrum habitus sit in corpore; utrum habitus sit in animæ essentia; utrum habitus sit in variis potentiis animæ; utrum habitus sit in angelis.

Art. I. — UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est cum distinctione, scilicet:

Conclusio: *In corpore sunt habitus entitativi,* ut sanitas et pulchritudo; *sed nullus est actus operativus qui sit principaliter in corpore sicut in subjecto.*

Probatur 1ª Pars: Nam corpus, propter sua diversa elementa, quæ diversimode disponi possunt, indiget determinari ut bene se habeat. Sic est sanitas vel ægritudo, pulchritudo vel deformitas.

2ª Pars: Operationes quæ sunt a natura, ut operationes vitæ vegetativæ et sensuum externorum, *procedunt a potentiis determinatis ad unum,* et ideo in eis non potest esse habitus. Ex altera parte, potentiæ operativae non determinatae ad unum vel sunt solius animæ, ut intellectus et voluntas, vel sunt principaliter ipsius animæ, ut facultates inferiores quæ voluntati obediunt. Ideo habitus operativi etiam inferiores, ut temperantia, fortitudo, sunt principaliter in anima prout sensibilitas subest voluntati, in corpore vero sunt solum secundario, inquantum corpus disponitur ad prompte serviendum operationibus animæ. V.g. ex quadam intoxicatione hepatica producitur magna irritabilitas quæ impedit facile exercitium patientiæ, et tunc patientia fit valde meritoria.

Hæc est confutatio materialismi, qui reducit habitudines ad quasdam modificationes organismi, v.g. centrorum nervosorum. Corroboratur hæc confutatio distinguendo, v.g. inter emotionem sensibilem pudoris et virtutem castitatis, vel inter commiserationem sensibilem quæ frequens est apud timidos, et misericordiam, quæ maxime Deo convenit. Pudor et commiseratio sensibilis sunt solum *laudabiles inclinationes* sensibilitatis, non sunt *virtutes*, ut castitas et misericordia. Hoc dicit S. Thomas dum tractat de his virtutibus.

Art. II. — UTRUM ANIMA SIT SUBJECTUM HABITUS SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, vel SECUNDUM SUAS POTENTIAS.

In articulo sunt duæ conclusiones:

1ª Conclusio: *Habitus entitativus naturalis non potest esse in essentia animæ; sed habitus entitativus supernaturalis, scilicet gratia sanctificans, in animæ essentia recipitur.*

Probatur 1ª Pars: Anima intellectiva est forma completiva humanæ naturæ, et ideo non potest esse melius disposita; dum, e contra, secundum sanitatem corpus est bene dispositum relate ad animam.

2ª Pars: Etenim per gratiam « *sumus consortes divinæ naturæ* », ut dicitur in II *Petri*, I, 4. Et sic ipsa animæ essentia deificatur, ut infra dicetur, q. 110, a. 4, ubi ait S. Thomas: « Gratia sanctificans sicut est prius virtutibus infusis, ita habet subjectum prius potentiis animæ; ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim secundum potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem *naturam divinam* per quamdam regenerationem, sive recreationem ». « Sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiæ movetur ad actum » (ibid., ad 1um).

2ª Conclusio: *Habitus operativi non sunt in essentia animæ, sed in ejus facultatibus, quæ non sunt naturaliter determinatæ ad unum.*

Ratio est: quia anima non est immediate operativa, sed per suas potentias operatur; nam in ea differt esse et agere et consequenter distinguuntur potentiæ correlativæ, scilicet essentia animae quae est potentia ad esse, limitans esse, et facultas, quæ est potentia ad operationem.

Art. III. — UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVAE PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS.

Responsio est cum distinctione, scilicet:

Conclusio: *In potentiis sensitivæ partis potest esse habitus, non prout potentiæ ex instinctu naturæ operantur, sed prout diriguntur a ratione.*

Ratio est: quia sub primo aspectu sunt determinatæ ad unum; sub secundo vero non sunt ad unum determinatæ, sed ad diversa ordinari possunt a ratione.

Sic in appetitu sensitivo, prout natus est moveri a ratione et a voluntate, sunt duæ virtutes, scilicet *temperantia* et *fortitudo*, vel vitia opposita.

Etiam in sensibus internis possunt esse aliqui habitus, secundum quos homo bonam memoriam, vel promptam imaginationem habet, v.g. artisticam, aut musicalem. Nam ratio dirigit memoriam et imaginationem ad tale vel tale objectum memorandum aut fingendum. Imo species remanentes in memoria sunt habitus facultatem determinantes.

E contrario, in sensibus externis et in viribus vegetativis non sunt habitus, quia istæ potentiæ sunt naturaliter determinatae ad unum. Nec remanent in sensibus externis species sensibiles impressæ, nisi præsente objecto externo.

Art. IV. — UTRUM IN IPSO INTELLECTU SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est *affirmativa;* scilicet:

Conclusio: *In intellectu sunt habitus operativi.*

Probatur dupliciter: 1° *Auctoritate Aristotelis*, qui in intellectu posuit: 1° *Habitum primorum principiorum*, 2° *Sapientiam*, seu co-

gnitionem per altissimas causas, 3° *Scientias diversas*, 4° *Prudentiam*, 5° *Artem*. Cf. *Ethic.*, VI, cc. 2-10, et S. Thomam, Iª-IIæ, q. 57.

Ut notat hic S. Thomas, Averroes adulteravit hanc doctrinam Aristotelis, dicendo quod unicus est intellectus possibilis pro omnibus. Hoc erat negare immortalitatem personalem. Et falsissimum est, quia diversi homines manifeste ab invicem distinguuntur secundum sapientiam, scientias, prudentiam et artes. Unde Averroes debuit dicere hos habitus esse non in unico intellectu possibili, sed in sensibus internis, in imaginatione scilicet et in memoria. Sic homo magni ingenii esset solum magnæ imaginationis.

S. Thomas dicit hoc esse contra Aristotelem, qui in I *Ethic.*, c. ult., dicit quod virtutes intellectuales sunt in eo quod est rationale per essentiam, scilicet in intellectu et non in sensibus internis, qui non sunt rationales nisi per participationem.

Dicendum est insuper contra Averroem quod secundum ejus sententiam non distinguerentur intellectio *mea* et intellectio *tua de eodem objecto*, ut alibi dicit etiam S. Thomas contra Averroem (cf. Iª, q. 76, a. 2).

2° *Ratione* probatur conclusio: Ejusdem est habitus operativus cujus est operatio. *Atqui intelligere* est actus proprius intellectus. *Ergo* habitus operativi quibus bene intelligimus, sunt in intellectu.

Et ipsæ species intelligibiles, quæ in memoria intellectuali remanent, sunt habitus quidam. Et ex deductione repetita acquiritur habitus demonstrativus in tali materia, v.g. in mathematica.

Ad 3um: Habitus intellectivus est *secundario* in sensibus internis prout hi sensus, præsertim imaginatio, bene vel male præparant intellectui possibili proprium objectum, et ad istam bonam dispositionem phantasiæ cooperatur etiam bona dispositio corporis. Sic Aristoteles dicit quod « molles carne, bene aptos mente videmus » (II *de Anima*, text. 94; cf. S. Thomam, Iª, q. 85, a. 7).

1um Corollarium: Impossibile est igitur profunde tractare de natura scientiæ, de natura metaphysicæ, de natura theologiae, de divisione scientiarum non considerando quid sit in genere habitus intellectualis. Non est enim quasi mechanica juxtapositio idearum, seu specierum intelligibilium, sed est *simplex qualitas vitalis mentis*, quæ essentialiter est relativa ad aliquod objectum formale, a quo sumitur unitas hujus habitus. V.gr., si omnia considerantur in S. Theologia sub revelatione virtuali, omnia ista ad eandem scientiam pertinent. Sic Theologia dogmatica, theologia moralis, ipsa hermeneutica catholica sunt idem habitus vitalis, pertinent ad eamdem vim spiritualem, quæ est in nobis participatio, seu sigillatio scientiæ Dei et beatorum.

Si vero amittitur fides infusa per hæresim, homo non amplius adhæret revelatis propter Veritatem primam revelantem, sed adhæret quibusdam dogmatibus, quæ retinet, proprio judicio et propria voluntate. Proinde cessante in eo influxu motivi formalis fidei, scilicet revelationis formalis, cessat pariter pro eo revelatio virtualis,

motivum formale theologiæ. Unde in theologo qui fit hæreticus formalis non remanet habitus S. Theologiæ ut est qualitas mentis, sed remanent solum diversæ ideæ materialiter coordinatae ex motivo humano, simul cum pertinacia in hæresi.

In hoc corollario apparet quid sit hæc qualitas mentis seu intellectus.

2um Corollarium: *Tot sunt scientiæ distinctæ quot sunt habitus scientifici specifice distincti*, nec plus, nec minus. E contra, sæpe moderni immerito considerant partes integrales unius scientiæ ac si essent diversæ scientiæ; v.g. dogmatica, theologia moralis, exegesis catholica. In una eademque scientia possunt esse multæ partes, sicut rami alicujus plantæ: v.g. pars inductiva, ut theologia positiva, et pars deductiva, ut theologia speculativa. At si nimia specializatione separantur ab invicem, destruitur unitas et vita ipsius habitus intellectualis. Tunc synthesis fit impossibilis, et multæ oriuntur difficultates quoad relationes harum scientiarum; quæ quidem difficultates solvi nequeunt, nisi sub directione superioris habitus, cujus partes integrales et quasi materiales immerito separatæ sunt.

Art. V. — UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est *affirmativa*.

Conclusio: *Oportet in voluntate ponere aliquem habitum, quo bene disponatur voluntas ad suum actum.*

Probatur: 1° *Auctoritate Aristotelis*, qui ponit justitiam in voluntate; nam per hanc virtutem volumus justa. (cf. *Ethic.*, l. V, c. 1).

2° *Ratione:* Omnis potentia quæ *diversimode* ordinari potest ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Atqui voluntas diversimode ordinari potest ad agendum: nam natura sua determinatur solum ad bonum universale, non ad istud vel illud particulare bonum faciendum (cf. ad 1um et ad 3um). Ergo oportet in voluntate ponere aliquem habitum, v.g. justitiæ, et in ordine supernaturali caritas, spes, religio, etc.

Ad minorem: Voluntas quidem statim de se sequitur rationem in bono proprio; sed ut tendat etiam in bonum alterius secundum rectam rationem, indiget frequenti motione seu directione rationis ad egoismum vincendum (cf. Infra, Iª-IIæ, q. 56, a. 6).

Confirmatur: Aristoteles in III *de Anima*, c. 4, Comm. S. Thom., lect. 8, dicit: « Habitus est quo quis agit cum voluerit ». Aliis verbis: *Utimur habitibus quando volumus*. Ergo principaliter habitus dependent a voluntate, saltem quoad eorum exercitium.

Ad 2um: Si voluntas esset *agens* tantum, ut intellectus agens, in ea non esset habitus; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est *movens* et *mota*. Nam etiam in suo primo actu voluntas movetur objective a bono ab intellectu proposito, et postea ipsa se movet ad

alios suos actus. Sic virtute intentionis finis voluntas se movet ad mediorum electionem; et hoc modo generatur habitus, prout voluntas ut movens disponit ad aliquid voluntatem ut motam, ut infra dicetur, q. 51, a. 2.

ART. VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS.

Responsio est affirmativa.

Conclusio: *In angelis sunt habitus operativi,* præsertim ad Deum cognoscendum et diligendum, *et est in ipsis habitus entitativus gratiæ sanctificantis.*

Insuper in eis, per modum habitus, sunt species intelligibiles naturaliter inditæ ad cognoscenda alia a se, cognitione distincta.

Ratio est: quia quamvis angelus naturaliter et sine habitu intelligat propriam essentiam, *remanet tamen in potentia,* præsertim ad Deum supernaturaliter cognoscendum et diligendum, et sine speciebus intelligibilibus non posset cognoscere alia a se, nisi prout similia sunt sibi, et non in eo quod est in illis proprium. Sic in angelis viatoribus erant plures habitus, scilicet fides, spes, caritas; et tunc in angelis beatis remanet habitus gratiæ sanctificantis et caritas. Visio beatifica est actus per modum habitus, prout est permanens.

Conclusio generalis Qu. 50ae De subjecto habituum:

Habitus operativi necessarii sunt in facultatibus quæ indigent determinari ad bene operandum; non vero in facultatibus jam determinatis ad unum. Unde sunt in voluntate (justitia), in intellectu (sapientia, scientiæ, etc.), in appetitu sensitivo (fortitudo, temperantia) et in sensibus internis prout sunt sub imperio rationis et ad diversa ordinari possunt. Non vero sunt habitus in potentiis ad unum determinatis, scilicet in vegetativis, et in sensibus externis.

Habitus entitativus est in corpore bene disposito secundum sanitatem vel pulchritudinem relate ad animam, non vero in essentia animæ, nisi ipsa ordinetur ad aliquid altius, et sic per gratiam sanctificantem ad Deum finem supernaturalem ordinatur.

Qu. LI. — DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.

Divisio quæstionis clara est: 1° utrum aliquis habitus sit a natura; 2° utrum aliquis habitus causetur ex actibus; 3° utrum per unum actum possit generari habitus; 4° utrum sint habitus infusi.

ART. I. — UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT A NATURA.

Quoad hanc quæstionem fuit duplex error. Primus error per excessum est *innatismus,* v.g. Platonis et Cartesii, secundum quem ideæ nostræ, saltem primariae, sunt nauraliter inditae et non abstra-

ctæ a sensibus, ita ut saltem prima rationis principia sint proprie naturaliter indita. Leibniz dicit etiam hæc prima principia esse in nobis saltem virtualiter ante cognitionem sensitivam. Pro Leibniz virtualitas est quid medium inter potentiam et actum exercitum; est quasi actus impeditus.

Ex altera parte *sensualistæ* seu *empiristæ* non admittunt essentialem distinctionem iner intellectum et sensus internos. Aliis verbis, non agnoscunt superioritatem absolutam naturæ intellectualis, et ideo reducunt ideam ad imaginem compositam cum nomine communi adjuncto, judicium et ratiocinium ad associationes et consecutiones empiricas. A fortiori *materialistæ* hæc admittunt. Isti autem refutantur notando quod etiam optimi fumatores nequeunt suam pipam accendere cum flamma sui ingenii, etiamsi sint valde intelligentes.

S. Thomas, secundum doctrinam Aristotelis, hos duos excessus vitat.

In corpore articuli, antequam ad solutionem veniat, S. Thomas dat divisionem secundum quam aliquid potest esse *multipliciter* naturale; scilicet:

1° Aliquid potest esse naturale *secundum naturam speciei:* v.g. homo est risibilis.

2° Aliquid potest esse naturale *secundum naturam individui;* v.g. Socrates est sanus sua complexione. Et hoc dupliciter, scilicet *ut totaliter a natura;* v.g. sanitas naturalis in Socrate; vel *ut partim a natura;* v.g. sanitas in Socrate per artem restituta.

Secundum hanc divisionem facile intelligitur quomodo habitus possunt aut non possunt esse in hominibus a natura.

Habitus naturales
- *secundum speciem*
  - totaliter a natura: nullus habitus operativus sed habitus entitativus v.g. sanitatis humanæ.
  - partialiter a natura
    - habitus primorum principiorum.
    - semina virtutum.
- *secundum individuum*
  - totaliter a natura: nullus habitus operativus sed habitus entitativus, v.g. sanitas Socratis.
  - partialiter a natura
    - molles carne bene dispositi ad intelligendum, vel qui nascuntur poetae.
    - inclinatio ad castitatem vel ad mansuetudinem.

In articulo sunt tres conclusiones:

1a Conclusio: *Sunt in homine aliqui habitus entitativi, totaliter a natura,* sive specifica, ut sanitas hominis, sive individuali, ut sanitas naturalis Socratis; *et alii partim a natura,* partim a principio extrinseco, ut sanitas per artem restituta: et hoc sive in homine

in genere (nam quædam ægritudines nonnisi per artem sanantur) sive in individuo.

Hæc conclusio probata remanet a posteriori per exempla allata.

2ª Conclusio: *Numquam in homine habitus operativi sunt totaliter a natura*, neque quoad naturam speciei, neque quoad naturam individui.

Sic homo differt ab angelis, qui habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit naturæ humanæ, ut probatum est Iª, q. 55, a. 2 et q. 84, a. 3, quia intellectus humanus naturaliter unitur sensibus, prout est infimus intellectus, cujus objectum proprium est infimum intelligibile, obumbratum in sensibilibus. Sic per se sensus sunt propter intellectum, quamvis per accidens eum aggravent (Iª, q. 76, a. 5). Et de facto cæcus natus nullam habere potest de coloribus notitiam.

Hæc secunda conclusio est contra *innatismum*, qui non satis servat distinctionem inter intellectum humanum et intellectum angelicum.

3ª Conclusio: *Sunt in hominibus aliqui habitus operativi, partim a natura et partim ab exteriori principio, sive agatur de natura speciei, sive de natura individui.*

Sic, *quoad naturam specificam*, in intellectu est *habitus primorum principiorum* partim a natura, nam « ex ipsa natura animæ intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars (absque discursu seu inquisitione medii) cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et sic de aliis », v.g. ens non est non-ens, aliquid est aut non est.

Hæc adhæsio est naturalis et non est postulatum libere admissum, cujus oppositum non implicat.

Hoc est contra empirismum vel sensualismum, qui reducit prima rationis principia ad associationes empiricas reiteratas hæreditate confirmatas, quæ valent solum in ordine phænomenali. Sic tolleretur necessitas absoluta et valor transcendens primorum principiorum ad probandam existentiam Dei.

Ut *Cajetanus* notat non oportet intelligere quoad hunc habitum primorum principiorum, quod una pars ejus sit a natura, et altera pars sit ab exteriori principio; nam habitus est indivisibilis qualitas intellectualis. Neque intelligendum quod hic habitus sit totaliter a natura, sed impeditus, propter absentem notitiam terminorum. Sic esset innatismus et intellectus noster non esset ab initio *tabula rasa*, infimus scilicet intellectus cui respondet infimum intelligibile rerum sensibilium. Sed intelligendum est quod sicut *nutrire* est actus naturalis animæ adveniente alimeno decocto, ita notitia habitualis principiorum *naturaliter inest animæ*, advenientibus ab extra terminis. Ita quod ad intelligibilem præsentiam terminorum, absque discursu, inditum est hoc quod ab anima, sub lumine intellectus agentis, *fluat* in intellectu possibili *qualitas* illa quæ est habitus principiorum. Et ut semel effluxit, semper perseverat, quamvis non exeat in actum, impedita phantasia.

Ita intelligenda est hæc S. Thomæ propositio, quae saepe in suis operibus invenitur: « *Prima rationis principia sunt nobis naturaliter indita* » (cf. Iª, q. 79, a. 12).

Sic vitantur simul et innatismus, qui mere a priori et sine fundamento ponitur, imo contra experientiam et naturam compositi humani; et ex alia parte sensualismus, qui negat superioritatem essentialem naturæ intellectualis relate ad sensus et ad phantasiam.

In voluntate humana est aliquid simile; non tamen est in ea proprie habitus partim a natura; sed in ipsa inclinatione voluntatis ad bonum universale a ratione propositum sunt *seminalia virtutum*, seu radix ex qua procedere debent postea virtutes justitiæ, temperantiæ, fortitudinis, quae sunt vel in voluntate, vel in appetitu sensitivo ut voluntati subest.

Hoc bene explicatur a Cajetano. In voluntate non est habitus partim a natura, sicut in intellectu. Ratio disparitatis est quod « intellectus nisi aliqua specie determinetur, nihil intelligere potest. In voluntate autem, et universaliter in appetitu, non est opus ista determinatione, quoniam ipsa natura appetitus... est inclinatio in objectum proprium ». (Cf. *Supra*, q. 50, a. 5, ad 3um: « Voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis ». Indiget tamen habitu justitiæ ad volendum bonum alerius, seu alteri debitum, ad vincendum inordinatum amorem proprium.

Denique, ut dicitur in secunda parte tertiæ conclusionis, in hominibus sunt aliqui habitus operativi, partim a natura individui, partim ab exteriori principio. Ita « molles carne » sunt bene dispositi ad intelligendum, ex parte organorum sensuum et imaginationis, sicut etiam aliqui nascuntur poetæ. Ita etiam quidam naturaliter sunt dispositi quoad appetitum ad castitatem aut ad mansuetudinem.

Ex hoc articulo retinendum est præsertim quod est in intellectu nostro habitus partim a natura, partim ab exteriori principio, scilicet habitus primorum principiorum speculativorum et habitus primorum principiorum practicorum qui vocatur *synderesis*: cf. Iª, q. 79, aa. 11, 12.

Videbimus infra quare specifice distinguuntur hi duo habitus secundum sua objecta formalia, scilicet verum non operabile et bonum operabile, sub ratione veri.

Ad 3um: Ex hoc quod aliqui habitus sunt naturales (saltem partim a natura) non sequitur quod omnes sint naturales, quia v.g. pro scientia, cognitis terminis conclusionis obtinendæ, non statim a natura intellectus fluit notitia, sed requiritur inquisitio medii demonstrativi. Ideo hic habitus erit propre acquisitus.

Art. II. — UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

In hoc articulo S. Thomas ostendit quænam pars veritatis inveniatur in duabus theoriis ad invicem oppositis de natura et causa habituum.

Ut diximus in introductione hujus tractatus, quidam dicunt quod habitus causatur *ex passivitate* subjecti, talem modificationem suscipientis, sicut, proper inertiam materiæ, modificationes in ea receptæ permanent, si non tolluntur a causa extrinseca. Alii dicunt, e contra, quod habitus causatur *ab activitate*, a repetitione actuum, quod experientia constat, fabricando fit faber.

S. Thomas ostendit se non ignorasse hoc problema adhuc inter modernos agitatum. Hoc apparet ex objectionibus articuli.

Tres sunt objectiones quæ ponuntur in favorem theoriæ passivitatis. Etenim:

1° Omnis qualitas causatur in aliquo subjecto inquantum est alicujus susceptivum. Atqui agens ex hoc quod agit non recipit aliquid, sed magis ex se aliquid emittit. Ergo habitus, qui est qualitas quædam, non causatur ex actibus.

2° Si aliqua facultas per suum actum causaret in seipsa habitum, esset simul movens et mota. Quod est impossibile; ac si aliquid esset simul calefaciens et calefactum secundum idem.

3° Effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior actu habitum præcedente; nam nobiliores reddit actus. Ergo habitu produci nequit ab actu præcedente.

Sed contra, affirmat Aristoteles quod habitus virtutum et vitiorum ex actibus causantur, ut dicitur in II *Ethicæ*, cc. 1 et 2; quod constat etiam experientia.

In corpore articuli S. Thomas ostendit quid verum sit in utraque theoria, quia altius ascendit. Non enim eas conciliat secundum modum opportunismi vel ecletismi, assumendo quasi arbitrarie aliquid ex una theoria, aliquid vero ex altera; sed ascendit ad superius principium, in quo vere conciliantur diversi realitatis aspectus.

Sunt duæ conclusiones:

1a Conclusio: *In agente in quo est solum activum principium sui actus, non potest aliquis habitus causari ex proprio actu.*

Probatur: 1° *Auctoritate Aristotelis* dicentis quod res naturales, ut sunt lapides et plantæ « non possunt aliquid consuescere vel dissuescere » (II *Ethic.*, init., citatum in corpore articuli).

2° *Ex experientia* pariter constat. Est enim factum quod lapides et plantæ habitus non acquirunt ex repetitione actuum: V.g.r. lapis semper eodem modo cadit, et planta semper eodem modo seipsam nutrit secundum vim nutritivam ad unum determinatam ex natura sua.

Ad corroborandam hanc primam conclusionem afferri potest primum et secundum argumentum objectionum, quæ in solutionibus conceduntur quoad primam conclusionem. Nam agens inquantum agens non recipit aliquid: quod optime notatur in responsione ad 1um ;et idem secundum idem non potest esse movens et motum, ut dicitur ad 3um.

2a Conclusio: *In agente in quo est principium activum et principium passivum sui actus, aliquis habitus potest causari ex proprio actu in principio passivo, non in principio activo.*

Probatur 1° *Ex experientia:* In homine actus appetitivæ facultatis procedunt ab ea secundum quod ipsa movetur ab intellectu objectum repræsentante. Sic causatur in voluntate habitus justitiæ, in appetitu sensitivo temperantia et fortitudo; secundum quod appetitus magis magisque modificatur a ratione dirigente acquiritur participatio rationis in appetitu. Item actus intellectus quo ratiocinatur de conclusionibus, procedit ab eo secundum quod ipse intellectus magis a magis modificatur sub directione principiorum. Hoc modo acquirit facilitatem ad recte demonstrandum in tali vel tali materia.[1]

2° *Ratione:* Omne quod patitur et movetur ab alio, *disponitur* per actum agentis. Atqui in homine sunt facultates quæ movetur vel ab alia, vel a seipsis jam in actu sub alio aspectu. Ergo in homine ex multiplicatis actibus causantur habitus in potentia mota, sicut habitus virtutum in appetitu moto a ratione et scientia in intellectu prout moveatur ipse a principiis. Sic Aristoteles dicit quod appetitus fit rationabilis per participationem.

Ad 3um: Explicatur quomodo actus possit generare habitum, qui nobilior esse videtur sua causa.

Scilicet, actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, a nobiliori principio procedit quam sit habitus generatus. Ita ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum repetitionem generatus, et intellectus principiorum nobilius est principium quam scientia conclusionum. Sic habitus virtutis moralis in appetitu est quædam participatio rationis, sicut habitus scientiæ est quædam participatio luminis primorum principiorum.

Ex hoc articulo multa deduci possent *corollaria* quoad formationem et educationem spiritus.

1um Corollarium: *Addiscere non est solum reminisci* (Ia, q. 117, a. 1). Hoc est contra Platonem qui distinguere nesciebat inter scientiam in potentia et scientiam in actu, et existimabat scientiam jam in actu præexistere in mente disciplui sed quasi obnubilatam. Ita ut magister, juxta ipsum, nihil aliud faceret, per maieuticam Socratis, quam deducere in recordationem eorum quæ jam prius sunt cognita, in præcedenti vita animarum ante earum unionem cum corpore.

2um Corollarium: *Magister vel educator eo perfectius operatur quo magis reducit veritatem propositam ad altiora et universaliora principia*, quia sub influxu horum principiorum discipulus acquirit habitum scientiæ et sapientiæ ad res profunde cognoscendas ex causis omnino necessariis et subordinatis. Ita magni magistri, ut Plato, Aristoteles, quamdam naturalem revelationem attulerunt.

[1] Hoc notandum est ad educationem seu formationem habituum in mente discipulorum.

Per oppositum quasi nulla formatio intellectualis accipitur si magister, more positivistarum vel empiristarum, proponit solum facta singularia vel generalia, absque illuminatione principiorum. Sic haberetur solum pars empirica et materialis scientiæ, non ejus pars formalis. Et tunc synthesis esset impossibilis. (Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 156).

Propterea valde differt instructio si fiat secundum principia positivismi aut secundum sanum intellectualismum. At certe non est perveniendum ad extremum oppositum, scilicet ad innatismum Platonis, secundum quem *addiscere nihil aliud est quam reminisci* (cf. Iª, q. 117, a. 1).

3um Corollarium: Tres sunt ergo principales theoriæ pædagogicae circa formationem intellectualem, nempe theoria traditionalis Aristotelis et S. Thomæ, innatismus Platonis et empirismus.

Theoria traditionalis fundatur in hoc quod intelligentia humana est ultima intelligentia cui correspondet infimum intelligibile in sensibilibus obumbratum. Contra hoc peccat per excessum Plato; per defectum vero peccant empiristæ.

ART. III. — UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS.

Status quæstionis. — Videtur quod per unum actum possit generari habitus: nam 1° per unam demonstrationem causatur scientia, saltem de una conclusione; 2° unus actus valde intensus æquivalet multis aliis actibus minus intensis; ergo potest habitum causare; 3° ex uno actu contingit hominem infirmari vel sanari, ægritudo autem est habitus sicut sanitas.

Sed contra est id quod dicit Aristoteles in I *Ethic.*, c. VII: « Sicut una sola hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum seu felicem una dies, nec paucum tempus ». Beatitudo autem est operatio secundum habitum perfectæ virtutis. Ergo habitus virtutis non causatur per unum actum.

Responsio est cum distinctione secundum diversos habitus in diversis potentiis. Cf. Joannem a S. Thoma.

In corpore articuli sunt tres conclusiones, in quibus S. Doctor distincte respondet ad quæstionem secundum diversitatem habituum et subjectorum.

Responsio ergo est *negativa* circa habitum potentiæ appetitivæ; *affirmativa* circa habitum potentiæ apprehensivæ; *negativa* quoad inferiores vires apprehensivas; *affirmativa* circa habitus corporales, v.g. ad sanationem ægroti.

1ª Conclusio: *In potentiis appetitivis habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.*

Probatur: Ad hoc ut qualitas quædam difficile mobilis causetur in passivo (quod requiritur ad generandum habitum) oportet quod activum totaliter vincat passivum ut passivum feratur, ut in pluribus, in bonum honestum. *Atqui* principium activum, quod est ratio, non potest totaliter supervincere appetitivam potentiam per unum actum, quia potentia appetitiva *multipliciter in diversa objecta particularia* tendere potest et secundum diversas circumstantias. *Ergo* ut potentia appetitiva feratur, *ut in pluribus per modum naturæ*, in bonum conformiter ad rectam rationem, oportet actum frequentare.

Major declaratur in aliquo exemplo citato, quod quidem sæpe adducitur etiam a S. Joanne a Cruce, scilicet: ignis non potest statim vincere totaliter suum combustibile; nempe non statim ipsum inflammat, sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, v.g. humiditatem, ut sic totaliter ipsum vincens, simiiitudinem suam ipsi imprimat.

S. Thomas in quæst. disput. *De Virtutibus in communi*, a. 9, ad 11um, aliud citat exemplum ab Aristotele adductum scilicet guttarum pluviæ, et simul explicat quomodo plures actus possint unum habitum generare, cum ipsi tamen non sint simul ut simul operentur. Ait S. Doctor quod primus actus facit aliquam dispositionem; secundus vero actus inveniens materiam dispositam, eam magis disponit, et tertius actus pariter, imo adhuc amplius. Sic ultimus actus, agens in virtute præcedentium, generationem habitus complet, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

Hæc major fundamentalis totius articuli probari potest non solum per exempla, sed etiam

A priori. Etenim qualitas et speciatim habitus determinat potentiam ad bene vel male agendum, et hæc determinatio debet esse *difficile mobilis*, ut distinguatur a simplici dispostione. Unde ad hoc quod hæc qualitas vel habitus causetur in passivo, oportet quod activum *totaliter* vincat passivum, v.g. determinet firmiter potentiam ad bonum honestum. Non quidem necesse est quod determinet eam infallibiliter ad ipsum actum virtuosum; remanet enim libertas, quæ non trahitur infallibiliter nisi a Deo clare viso; sed necesse est quod activum determinet potentiam appetitivam *habitualiter*, ut scilicet feratur *ut in pluribus* per modum secundæ naturæ in bonum honestum, in tali materia. Nam *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* (conveniens). V.g. humili videtur conveniens in omnibus humiliter agere.

Minor probatur ex hoc quod facultates appetitivæ *multipliciter* in diversa bona tendere possunt et secundum varias circumstantias; v.g. in quibusdam circumstantiis agendum est præsertim humiliter, in aliis præsertim magnanimiter, et magnanimitas non est ambitio, sicut humilitas non est pusillanimitas. Unde ratio dirigens non potest potentias appetitivas *totaliter* determinare *per unum actum*, qui fit circa aliquod particulare bonum, in his circumstantiis; sed requiruntur *multi actus* ut generetur habitus, v.g. humilitatis cum magnanimitate connexæ. Hic habitus erit quasi *secunda natura* et quasi lex interior ipsius facultatis. Unde est quædam analogia inter leges naturales, quæ ut in pluribus applicantur, et habitus virtutum. *Leges*

naturæ sunt quasi *consuetudines naturæ* sub directione sapientiae Dei, et in eis est quædam intelligibilitas participata, sicut in virtutibus moralibus est rationabilitas participata.

1um Corollarium: Ideo voluntas non potest per unum actum acquirere virtutem justitiæ. Voluntas quidem statim de se sequitur rationem in bono proprio; sed ut tendat etiam in bonum alterius secundum rectam rationem, indiget frequenti motione rationis.

Item quoad acquisitam virtutem religionis, quæ sic multo fortior est in christiano post multos annos, quam initio, quamvis forsitan non sit amplius devotio sensibilis.

Item appetitus sensitivus, in quo sunt temperantia et fortitudo, mansuetudo, patientia etc., non statim vincitur, et antequam habeatur firma castitas, requiritur in voluntate continentia ad non consentiendum inordinatis motibus sensualitatis. Et hæc continentia non statim acquiritur.

2um Corollarium: *Habitus, quando pluribus indiget actibus, ut generetur, per priores actus non generatur, sed per ultimum.* Priores autem actus disponunt tantum subjectum ad illum, et causant quamdam qualitatem, quæ ad speciem dispositionis pertinet dicit Joann. a S. Thom., fol. 81, 4-6 sqq..

Alii dicunt quod tunc virtutes sunt *in via generationis*, nondum vero in statu habitus. Cf. IIa-IIae, q. 24, a. 6, ad 2um, et in quæst. disput. *De Virtut. in comm.*, aa. 3, 9 ad 11um.

Joannes a S. Thoma, fol. 82, n. 13, tenet quod dispositio illa prioribus actibus generata nondum est habitus in infimo gradu, quia tunc postea non generaretur habitus, sed augeretur tantum, et ideo non distingueretur ab habitu scientiæ, qui de se potest unico actu generari, ut in secunda conclusione dicetur. Hæc igitur dispositio nondum est proprie habitus, quia nondum est de se qualitas difficile mobilis, sed disponit ad habitum, sicut mollitudo lapidis ad ejus cavationem. Cf. de hoc Joann. a S. Thom., ibid.

Semper in hoc est eadem difficultas seu idem mysterium: scilicet *supremum infimi attingit infimum supremi;* et valde difficile est in concreto dicere ubinam est supremum dispositionis et infimum habitus, sicut etiam difficile est dicere ubinam est supremum vitæ vegetativæ et infimum vitæ sensitivae. Sic v.g. spongia est animal, quod plures tamen consideraverunt ut plantam. Item in moralibus difficile est dicere ubinam cessat restrictio late mentalis, et ubinam incipit restrictio stricte mentalis quæ est mendacium. Attamen nonobstante hac difficultate in concreto, certum est quod specie distinguuntur vita vegetativa et vita sensitiva, aut restrictio late mentalis, quæ licita est, et restrictio stricte mentalis, quæ est illicita.

Aliquid simile est dum novam addiscimus linguam. Certo tempore nondum est habitus; cognoscuntur solum quædam verba; impossibile est legere aut loqui in hac lingua; et postea incipimus imperfecte legere et loqui. Tunc solum incipit habitus; antea erat solum dispositio.

2a Conclusio: *In intellectu habitus scientiæ potest causari ex uno rationis actu; non vero habitus opinativus.*

Probatur 1a Pars: Una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni. Et, ut diximus in majori fundamentali, in passivo, quod per unicum actum vincitur, per unum actum generatur habitus. Ita in ordine physico per unam scintillam electricam statim producitur combinatio chimica et explosio.

Ideo conceditur prima objectio, secundum quam per unam demonstrationem scientia causari potest, quæ postea intensive augetur sicut et extensive secundum applicationem ad alias conclusiones.

Sic aliquis prima vice audiens expositionem doctrinæ S. Thomæ de subordinatione causarum secundarum et ipsius voluntatis humanæ ad primam Causam, statim potest esse profunde *convictus* a fortitudine principii.

Attamen, ut notat Joannes a S. Thoma, fol. 77, n. 4, ad prompte exercendum hunc habitum scientiæ, unico actu acquisito, requiritur multiplicitas actuum ex parte subjecti; scilicet prout exercitium hujus habitus dependet a viribus sensitivis, quarum operationes nequeunt unico actu firmari. Sic, v.g., memoria non statim habetur.

Item generari potest uno actu habitus metaphysicæ si quis bene videt quod objectum formale et adæquatum intellectus non est ens coloratum, ens dulce, ens sonorum aut quid hujusmodi, sed *ens ut ens*, et si statim percipit quod prima rationis principia sunt principia entis intelligibilis, infinite supra sensus et imaginationem, ac propterea sunt absolute necessaria et universalia. Idest si bene percipitur prima veritas ordinis inventionis seu ordinis analytici statim generatur habitus. A fortiori si statim bene percipitur prima veritas ordinis synthetici et descendentis, nempe quod Deus solus est ipsum Esse subsistens, et quod in solo Deo essentia et esse sunt idem.

Hae sunt duæ arces metaphysicæ, quarum una est infima, initio ascensionis philosophicæ, altera vero suprema, in culmine.

Pariter aliquando ex subita profunda intelligentia alicujus quæstionis, habitus notabiliter intenditur.

2a Pars secundæ conclusionis probatur: Habitus *opinativus* debet causari ex pluribus actibus, quia intellectus non convincitur per unam solam propositionem *probabilem*. Hæc sufficit quidem ad unum actum opinativum generandum, non autem ad habitum.

3a Conclusio: *Quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari*, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur.

1° *probatur* hoc *ex experientia* et *auctoritate* Aristotelis.

Circa hoc notat hic S. Thomas quod Aristoteles vocavit *intellectum passivum* (qui non est idem ac intellectus possibilis) *rationem particularem* seu *vim cogitativam* cum memoria et imaginatione. Hæc enim expressio « *intellectus passivus* » in hoc sensu explicatur ab ipso Aristotele, *De Anima*, III, c. 5, lect. 10. Et, ut notat Koellin (hic in suo Comm.) facile est verificare id quod Philosophus dicit ibidem,

quod nempe *intellectus passivus corrumpitur,* quia tales vires sunt in organis corporeis et per consequens cum corpore corrumpuntur. Plures hoc male intellexerunt et putarunt, ut Averroes, quod secundum Aristotelem etiam intellectus possibilis corrumpatur, et ideo impossibilis sit immortalitas personalis. At hoc est confundere intellectum possibilem cum ratione particulari, quæ est supremus sensus internus sub directione rationis.

2° *A priori* probatur etiam hæc tertia conclusio. Kœllin ad hoc probationem reducit: Potentia spiritualis, organo non unita, immobiliter et firmiter recipit: nempe scientia causari potest uno actu; non sic autem potentia organica, quia materia est principium corruptionis, propter suam indeterminationem et aptitudinem ad plures formas. Unde in diversis hominibus diversimode corporaliter dispositis, imaginatio aliter et aliter recipit, sicut etiam memoria aliter et aliter retinet. Cf. Aristotelem (*Index operum* ad v. *Memoria*).

Aristoteles dicit in II *de Anima,* et in libr. *de Memoria,* quod in memoria, quae unitur organo, praesertim sicco, non faciliter aliquid imprimitur, sed impressum bene conservatur. Et e contra, in memoria quae unitur organo, praesertim humido, faciliter quidem aliquid imprimitur, sed faciliter etiam amittitur, sicut si aliquid imprimeretur in aqua et non in silice. Haec oppositio inter siccum et humidum, quoad indolem physicam, ea est quae saepe invenitur inter homines siccos, qui montes et loca arida habitant, et homines pingues, qui sunt in planitie foecunda et humida. In montibus magis servantur traditiones. Montani sunt fideles, conservatores, tenaces.

4ª Conclusio: *Habitus corporales possunt causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis.*

Probatur per exemplum. Sic medicina fortis statim inducit sanitatem, quæ est habitus saltem lato sensu, ut dictum est q. 50, a. 1.

Item, ut notat Koellin, in suo Comment, agens in corpus potest unico actu corrumpere dispositionem priorem bonam, et inducere aliam, v.g. ægritudinem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Ad 2um: Concedendum est quod si multum intendatur unus actus, poterit esse causa habitus in aliqua potentia quæ contrariam dispositionem non habet.

Corollarium: Patet ex dictis magnam esse differentiam inter instructionem et educationem.

Instructio in scientiis exactis elementaribus, ut mathematica, *breviter, celeriter* dari potest, quia generari potest habitus mathematicus ex uno actu.

Sed educatio sensibilitatis et voluntatis multam requirit exercitationem et exemplum in familia. Unde quam maxime errant illi qui hodie nolunt dare suis pueris educationem religiosam, expectantes ad hoc ætatem adultam, in qua pueri ex seipsis rationaliter eligant

religionem quam convenientem crediderint; tunc erunt omnino indisciplinati et eligent irreligionem aut perversam superstitionem. Hoc idem esset ac nolle dare pueris alimentum, ut expectetur adulta ætas qua ipsi sibi alimentum conveniens eligant. Nam « *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod egreditur de ore Dei* » (*Deuter.*, VIII, 3).

Art. IV. — UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO.

Responsio est *affirmativa. Est de fide* secundum Concilium Tridentium, sess. 6, c. 8: « In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul *infusa* accipit homo... fidem, spem, caritatem, etc... ».

Scilicet *fide certum est* aliqua dona et virtutes nobis a Deo *infundi,* quæ sunt qualitates in anima seu in ejus potentiis permanenter inhærentes; etiamsi forte non sit fide certum quod qualitates illæ sint veri et proprie dicti habitus.

Billuart, *de Gratia,* diss. IV, a. 3, tenet quod non est de fide, quamvis sit certo tenendum, gratiam sanctificantem esse stricte et philosophice qualitatem et habitum, quia Concilia tam Tridentinum quam Viennense consulto abstinuerunt a vocibus « *qualitas* » et « *habitus* ». Unde videtur quod ille fidei satisfaceret qui teneret gratiam sanctificantem esse donum habituale internum (distinctum ab actu) animæ permanenter inhærens, sive sit proprie et philosophice qualitas seu habitus sive aliquid aliud.

In corpore articuli est duplex conclusio, prout distinguuntur *habitus per se infusi,* nempe illi qui nonnisi a Deo per infusionem produci possunt, ut virtutes supernaturales, et *habitus per accidens infusi,* qui possunt per se acquiri ex repetitione actuum, ut cognitio linguæ extraneæ divinitus Apostolis datae.

1ª Conclusio: *Habitus supernaturales non possunt haberi nisi per infusionem, non vero per repetitionem actuum.*

Probatur: Habitus debent esse proportionati ad finem ad quem disponunt. *Atqui* finis supernaturalis excedit facultatem naturæ, seu actus naturales etiam reiteratos. *Ergo* habitus ad hunc finem disponentes non possunt esse nisi per infusionem.

Hoc verum est etiam de supremo angelo, etsi ab æterno creatus fuisset et semper potuisset actus naturales magis ac magis intensos elicere.

2ª Conclusio: *Alii sunt habitus per accidens infusi,* ut donum linguarum, scientia geometriæ infusa, vel alia scientia, *quæ naturaliter acquiri potest.*

Ratio est quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis. Sic in Adamo prout creatus est in ætate adulta, plures habitus erant per accidens infusi.

1um Corollarium: Unde specie distinguuntur habitus *per se* infusi et habitus *per accidens* infusi. Nam habitus *per accidens* infusus, ut geometria infusa, est ejusdem speciei ac habitus acquisitus, sicut oculi dati cæco nato et oculi aliorum. Dum, e contra, habitus *per se* infusi sunt « essentialiter supernaturales », ait Cajetanus, scilicet supernaturales quoad essentiam, quidquid dicant aliqui interpretes, juxta quos Cajetanus dixisset fidem nostram infusam esse solum supernaturalem *quoad modum* productionis suæ. Id quod est supernaturale quoad modum tantum est habitus per accidens infusus, ut geometria infusa.

2um Corollarium: Habitus infusi sunt omnino necessarii ut actus supernaturales eliciantur a principio proportionato et connaturali. Attamen ante justificationem et infusionem habituum possunt esse actus salutares, nondum vero meritorii, sub influxu gratiæ actualis, ut dicitur in tractatu *de Gratia*.

Objectio (3a articuli): Sed actus provenientes ab habitu infuso debent generare novum habitum ejusdem speciei; et sic essent in eodem subjecto duæ formæ ejusdem speciei; quod est impossibile.

Respondetur, ibid. ad 3um: Actus qui producuntur ex habitu infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem. Scilicet ex eis augetur habitus per accidens infusus; vel si habitus est per se infusus, ex eis habetur dispositio ad augmentum infusum, ut infra dicetur, et ipsum augmentum provenit a Deo.

Qu. LII. — DE AUGMENTO HABITUUM.

In ista quæstione sunt tres articuli, in quibus quæritur: 1° Utrum habitus augeantur; 2° Utrum habitus augeantur per additionem; 3° Utrum quilibet actus augeat habitum.

Hæc quæstio est difficilis, sed magni momenti quoad paedagogiam, quoad mentalitatem hominum et nationum. Ingenium enim nationale habetur non tam ex legibus extrinsecis, sed ex habitibus et ex dispositionibus hereditariis.

Art. I. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR.

Status quæstionis. — Videtur quod habitus non augeantur, nam: 1° augmentum dicitur de quantitate; habitus autem est qualitas; 2° habitus est perfectio quædam: perfectio autem, cum importet terminum, non videtur posse recipere magis et minus; 3° augmentum qualitativum, si daretur, esset alteratio, quæ non videtur esse in habitibus.

Sed contra est quod fides, quæ est habitus, augetur, secundum illud Evangelii: « *Domine, adauge nobis fidem* ». Pariter plures textus citari possunt de augmento caritatis, v.g. II *Petri*, III, 18: « *Crescite in gratia et in cognitione Dei* ». Item, *ibid.*, II, 2: « ... ut *in Christo crescatis in salutem* ». Et ad *Coloss.*, I, 10: « *In omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei* ». Item ad *Ephes.*, IV, 15: « *Crescamus per omnia in illo qui est caput Christus* ».

Et est de fide definitum quod datur augmentum caritatis. Concilium Tridentinum: « Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, a. s. » (Denzing., 834); « Si quis dixerit... hominem justificatum bonis operibus.. non vere mereri *augmentum* gratiæ... a. s. » (Denz., 842).

Constat etiam experientia quod habitus acquisiti, sive virtutes naturales, sive scientiæ, augeantur.

Sed explicandum remanet quid sit hoc augmentum. Unde sit sequens conclusio.

Conclusio: 1° *Quidam habitus augeri possunt secundum se extensive*, ut scientia, quæ fit major, prout ad novas se extendit conclusiones.

2° *Omnes habitus possunt augeri intensive, secundum quod magis magisque participantur a subjecto*. Sic caritas fit magis intensa et scientia profundior circa conclusiones jam prius cognitas.

Fundamenta hujus demonstrationis sic proponuntur a S. Thoma:

1) Dicendum est quod *augmentum*, primo ad quantitatem pertinens, cum de quantitate prius dicatur, analogice transfertur ad qualitates etiam spirituales, quæ sunt formæ accidentales. Non cognoscimus enim immediate spiritualia, sed solum ex analogia sensibilium, et in sensibilibus facilius cognoscitur augmentum quantitatis seu magnitudinis, quod exacte mensurari potest, quam variatio quæ fit in qualitate, v.g. in calore. Unde sicut dicitur quod altitudo hujus hominis est *magna*, seu perfecta relate ad naturam humanam, item dicimus analogice aliquid est magis calidum vel magis lucidum, ad indicandum quod aliquid perfectius et melius calefacit aut illuminat.

2) *Perfecto autem qualitatis* seu formæ potest considerari dupliciter: 1° *secundum ipsam formam*, quæ dicitur parva vel magna. V.g. parva vel magna scientia, quæ extenditur ad paucas vel ad multas conclusiones; 2° *secundum participationem subjecti*, prout aliquid dicitur magis vel minus sanum, vel aliquis dicitur profundior philosophus, etiam si non cognoscat plures conclusiones philosophicas quam alter.

At circa hoc diversimode opinati sunt philosophi, ut notat S. Thomas. Et fuerunt de hoc quatuor opiniones:

1a Opinio: Plotinus et alii platonici dixerunt *habitus secundum se augeri*, prout sunt materiales et habent indeterminationem ex parte materiæ. Sic habetur major sanitas extensive quando totum corpus sanum est.

2a Opinio est illorum qui putaverunt *habitus augeri non posse secundum se, sed solum magis a subjecto participari*. Scilicet justitia ipsa non potest esse major aut minor, sed aliquis potest esse magis aut minus justus.

3ª Opinio, media inter duas prædictas, est Stoicorum, juxta quos *aliqui habitus*, ut artes, scientia, *etiam secundum se, seu extensive augentur*, ad novas scilicet conclusiones; *alii vero habitus*, ut virtutes, *extensive non augentur;* virtutes augentur solum secundum participationem subjecti, nempe intensive.

4ª Opinio: Quidam dixerunt *qualitates et formas immateriales non recipere magis ac minus; materiales vero formas magis ac minus recipere*. Hæc opinio quamdam habet affinitatem cum prima; et videbimus quod tertia opinio Stoicorum maxime ad veritatem accedit et fere coincidit cum principiis Aristotelis a S. Thoma servatis: cf. Iª-IIªᵉ, q. 66, a. 1.

Ad veritatem autem manifestandam S. Thomas ascendit ad magnum principium de specificatione rerum et qualitatum, scilicet: *Illud secundum quod aliquid speciem sortitur, oportet esse fixum et stabile, quasi indivisibile.*

Nam quæcumque ad illud attingunt et non superant, sunt intra speciem; dum quæcumque ad illud non attingunt, vel illud superant, sunt in alia specie inferiori aut superiori. V.g. rationabilitas est illud secundum quod homo speciem sortitur, et est quid quasi indivisibile .Animalia, quæ ad rationabilitatem non attingunt, ad speciem humanam non pertinent; et angeli, qui rationabilitatem superant, pertinent ad superiores species. Item dicendum est de scientiis subordinatis, vel de virtutibus subordinatis, prout quælibet harum habet speciem determinatam. Propterea dicebat Aristoteles quod species rerum sunt sicut numeri in quibus additio vel diminutio variat speciem.

Ex hoc autem principio duo sequuntur, prout *qualitas* est vel absoluta vel relativa.

1) *Forma vel qualitas absoluta specificata a seipsa, non recipit magis et minus, nec augetur secundum se.*

Ita præsertim forma substantialis, v.g. anima humana, cujus rationabilitas est constitutivum indivisibile. Infra est animal brutum, supra vero est angelus. Et est aliquid simile in qualitatibus absolutis, ut colores [1]. Pictores hoc bene sciunt.

2) *Qualitas relativa specificata ab objecto seu termino ad quod essentialiter ordinatur, secundum se augeri potest*, prout plus minusve accedit ad objectum; et tamen remanet eadem species propter unitatem objecti seu termini. Ita motus est secundum se intensior vel remissior in eadem specie. Ita etiam sanitas secundum se augetur secundum majorem convenientiam ad naturam animalis.

Ex hoc habetur prima pars conclusionis nostræ, scilicet: *Habitus quidam augeri possunt secundum se, seu extensive, prout ordinantur ad aliquid, et extendi possunt ad plura vel pauciora sub eodem objecto formali.* Ita scientia fit secundum se major, prout sese extendit ad

[1] V.g. albedo secundum se non suscipit magis et minus; aliquid potest esse magis album, sed non datur minor albedo, nec major, nam albedo minor non est pura albedo, sed albedo mixta cum alio colore, v.g. cinereo.

novas conclusiones. Ita pariter artes. Sic S. Theologia secundum se major fuit in fine sæculi XIII quam sæculo VIII.

Et in hoc bene dicebant Stoici, ut notat Joannes a S. Thoma (*de Habitibus*, index ad verbum « *extensio* »). Extensionis augmentum fit prout idem habitus sese extendit ad *novum objectum materiale*, sub eadem ratione formali. Sic augetur secundum se: nam augetur secundum respectum ad suum specificativum, et sic intrinsece perficitur habitus ex parte objecti materialis.

Hoc extensionis augmentum convenit habitibus discursivis, scilicet *scientiis* et *artibus*, prout eorum objectum formale se extendit ad varia objecta materialia successive cognoscibilia, per novas conclusiones.

S. Thomas dicet infra, Iª-IIªᵉ, q. 66, a. 1 et IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 5, quod augmentum extensionis, seu secundum se, *non convenit virtutibus moralibus, sive acquisitis*, sive infusis, nec *caritati* (et, subjungit S. Joannes a S. Thoma, nec spei, nec fidei, nec habitui primorum principiorum). Ratio est quia « quicumque habet aliquam virtutem (moralem), puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ temperantia se extendit; quod de scientia et de arte non contingit; et secundum hoc bene dixerunt Stoici » (Iª-IIªᵉ, q. 66, a. 1). Item, ut dicitur IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 5: « Minima caritas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex caritate diligenda » Item *de Malo*, q. 7, a. 2. Etiam minima spes se extendit ad omnia quæ sunt speranda, et saltem post sufficientem propositionem revelationis, post mortem Apostolorum, minima fides se extendit ad omnia credenda, quamvis fieri possit transitus de implicito ad explicitum. Cf. Joannes e S. Thoma, fol. 58.

Alia conclusionis pars est *de augmento intensivo* seu *secundum participationem habitus a subjecto*. Hoc augmentum omnibus habitibus convenit. De hoc tractat S. Thomas in secunda parte articuli, quæ sic recolligi potest:

Quædam qualitates et formæ, prout participantur in subjecto, recipiunt magis et minus, quædam vero non recipiunt.

Cujus differentiæ Simplicius causam assignat, ut ibid. notat S. Thomas, « ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensitate et remissione ». Attamen S. Thomas melius adhuc et efficacius rem explicat, ascendendo ad magnum specificationis principium, quo primam articuli partem illustravit. Scilicet:

Id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stabile in indivisibili.

Ideo duobus modis contingere potest quod forma non participetur secundum magis et minus. Scilicet 1º *Forma substantialis specifica*, a qua participans in sua substantia specificatur, non potest participari secundum magis et minus. Sic aliquod animal aut est homo aut non-homo, non vero plus minusve, secundum suam substantiam; habet enim aut non habet animam rationalem, quamvis usu rationis

carere possit, et quamvis ex parte corporis sit plus minusve aptum ad intelligendum.

2° *Etiam forma accidentalis, quæ de se indivisibilis* est secundum suam rationem, *non potest plus minusve participari.* Sic species numerorum constituuntur per indivisibilem unitatem. Item figuræ geometricæ; nam aliquid non potest esse plus minusve triangulare, circulare, etc.

Sed e contra, *omnes habitus possunt plus minusve participari a subjecto* secundum diversam ejus aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus dat speciem (substantialem) subjecto, neque in sui ratione indivisibilitatem includit, ut species numerorum, vel figurarum geometriæ.

Sic *scientia,* secundum extensionem æqualis, plus minusve participatur ab isto vel ab illo homine, secundum majorem vel minorem intensitatem seu penetrationem. Item virtutes morales et theologicæ, ut infra dicetur, q. 66, aa. 1, 2; IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 5, de intensivo caritatis augmento.

Et sic patet responsio ad objecta.

Recapitulatio:

1ª Conclusio: *Quidam habitus augentur extensive.*

Probatur: Illa qualitas augeri potest *secundum se* quæ ordinatur ad aliquid et extendi potest ad plura vel pauciora sub eodem objecto formali. *Atqui* quidam habitus, scilicet scientiæ et artes, ordinantur ad aliquid et extendi possunt ad plura vel pauciora sub eodem objecto formali. *Ergo* quidam habitus augeri possunt *secundum se* seu *extensive.*

2ª Conclusio: *Omnes habitus possunt intensive augeri.*

Probatur: Illa qualitas vel forma potest *plus minusve participari a subjecto,* quæ non dat speciem subjecto (ut forma substantialis), nec in sui ratione indivisibilitatem includit (ut formæ numerorum et figurarum geometriæ). *Atqui* omnis habitus est qualitas quæ non dat speciem subjecto, nec in sui ratione indivisibilitatem includit. *Ergo* omnis habitus potest plus minusve participari a subjecto, seu augeri *intensive.*

Sic scientia fit profundior et virtus altior.

Art. II. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR PER ADDITIONEM.

Status quæstionis. — Videtur quod augmentum etiam intensivum fiat per additionem. Nam: 1° Augmentum analogice dicitur ex quantitate translatum ad formas. Quantitas vero non augetur nisi per additionem. Ideo et habitus. 2° Alioquin agens producens augmentum, nihil efficeret in subjecto in quo augmentum producitur. 3° Magis album fit per majorem albedinem supervenientem; sicut cumulus libellarum aut granorum frumenti fit per libellarum aut granorum additionem. Ita Durandus et quodammodo Scotus.

Sed contra est id quod Aristoteles dicit in IV *Physic.*, cap. IX: « Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quando erat minus calidum ». Scilicet *non per additionem calidi de novo producti,* sed per majorem participationem calidi, melius determinantis potentialitatem subjecti.

In corpore articuli sunt duæ conclusiones, prout est duplex augmentum, scilicet *intensivum* et *extensivum.*

(Nota quod in articulo prima conclusio est de augmento intensivo, secunda vero est conclusio de augmento extensivo. Nos vero ponimus hic prius conclusionem de augmento extensivo, ratione majoris facilitatis).

1ª Conclusio: *Quidam habitus, ut scientiæ et artes, augentur extensive per additionem novæ conclusionis, non vero novi habitus partialis.*

Probatur experientia, cum quis plures conclusiones geometriæ addiscit.

Hoc augmentum differt ab altero ratione cujus idem homo expeditius, clarius, profundius, firmius intelligit easdem conclusiones.

Confirmatur per analogiam: Etenim motus potest fieri non solum intensior velocitate, sed etiam extendi potest secundum viam et secundum tempus. Ita etiam quidam habitus, ut scientia. Et hoc est proprie *per additionem.*

Ad hujus conclusionis intelligentiam circa augmentum extensivum per modum additionis, notandum est id quod infra dicitur, q. 54, a. 4. Augendo sic extensive, *unus habitus non constituitur multis habitibus,* sed sicut una potentia ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo (scilicet in uno objecto formali), ita habitus scientiæ vel artis. Unde habitus scientiæ est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa (materialia) se extendat (cf. ibid., ad 3um). Ideo, ut dicit Joannes a S. Thoma, fol. 54, n. 13: « Augmentum extensivum scientiæ non fit per collectionem plurium qualitatum, sed *per novum modum,* idest prout idem habitus ad novum materiale objectum sub eadem ratione formali extenditur. Sic habitus perficitur extensive.

Ita omnes thomistæ contra plures qui, ut Vasquez, Nominales et etiam Scotus ac Suarez, tenent habitum scientiæ non esse qualitatem simplicem, sed quid unum *aggregatione* plurium particularium habituum.

Propterea S. Thomas tenet, Iª, q. 1, a. 3, quod S. Theologia est una, unus habitus simplex propter unitatem objecti formalis *quod* et *quo.* Ideo dogmatica, moralis, mystica doctrinalis non sunt diversæ scientiæ. Nam quae sunt divisim in inferioribus (in ordine philosophico) sunt unita in superioribus.

E contra, Vasquez et plures alii moderni tenent quod S. Theologia continet plures scientias. Et dicunt quod theologus, amittens fidem infusam, conservare potest scientiam theologicam. Hoc thomi-

stæ negant, et dicunt in casu remanere tantum cadaver Theologiæ, quia deest motivum formale.

Corollarium: *Ex hac duplici conceptione de scientia, procedit duplex mentalitas et duplex methodus* quoad pædagogiam.

Quidam potius juxtaponunt mechanice diversas theses, non inquirendo de earum organica subordinatione relate ad objectum formale. Alii, e contra, formant spiritum.

2a Conclusio: *Augmentum intensivum, seu ex diversa participatione subjecti, fit non per additionem formæ ad formam, sed per hoc quod subjectum magis ac magis perfecte participat unam et eamdem formam.*

Ita cum S. Thoma omnes thomistæ et plures extranei, contra Durandum qui tenet augmentum intensivum fieri *per generationem novæ qualitatis perfectioris*, et contra Scotum, Suarez, Vasquez qui tenent hoc augmentum fieri *per additionem novæ entitatis qualitativæ* ad præexistentem qualitatem. Cf. Joann. a S. Thom., fol. 63.

Probatur dupliciter: 1° directe, 2° indirecte.

1° *Directe:* Judicandum est de augmento formæ seu qualitatis sicut de ejus productione. *Atqui* aliquid fit calidum, quasi de novo incipiens participare formam, et non quod proprie fiat ipsa forma (VII *Metaphysic.*, c. 8). *Ergo* fit aliquid magis calidum prout perfectius participat formam, non prout formæ aliquid addatur.

Major patet inquantum augmentum qualitatis provenit ex continuatione actionis agentis, qua agens qualitatem e subjecto eduxit.

Minor profunde statuitur ab Aristotele, in *Metaphysic.*, VII, c. 8, lect. 7, n. 1420. Etenim forma non est *id quod* est, sed *id quo* aliquid est tale. V.g. rotunditas non est *id quod* est, sed *id quo* aliquid est rotundum. Atqui fieri est via ad esse. Ergo forma proprie non fit, sed id quod proprie fit est compositum, v.g. rotundum. Impossibile enim est facere rotunditatem, sed fieri potest aliquid rotundum.

Insuper ex nihilo nihil fit; sed ex subjecto fit compositum. Si igitur forma proprie fieret, forma, sua vice, composita esset ex materia et forma, et sic in infinitum. Pariter id quod generatur non est humanitas, sed hic homo, subjectum nempe humanitatem participans.

Concludendum est ergo intensivum augmentum qualitatis non dari, ut vellet Durandus, per generationem novæ formæ, vel per additionem novæ entitatis formae ad præexistentem formam, ut vellent Scotus, Suarez et Vasquez, quia secus qualitas post augmentum esset *cumulus* quidam, quasi cumulus libellarum, per mechanicam juxtapositionem.

Revera augmentum intensivum qualitatis fit prout *subjectum perfectius participat formam.* Et illud proprie efficit agens per continuatam actionem, ut dicitur in responsione ad 2um et ad 3um.

2° *Indirecte* etiam probatur conclusio: Si augmentum intensivum fieret *per additionem*, hoc esset vel ex parte ipsius formæ, vel ex

parte subjecti. *Atqui* neutrum est possibile. Ergo augmentum intensivum per additionem fieri nequit.

Minor probatur: *Si fieret additio ex parte ipsius formæ*, ut dictum est articulo præcedenti talis additio novæ formae vel subtractio variaret speciem, sicut variatur species coloris quando de pallido fit album.

Si fieret addito ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi aliqua pars subjecti recipiat formam quam prius non habebat. Sed tunc haberetur augmentum *extensivum*, sicut ex extensione caloris in diversas partes subjecti, et sic non fit magis calidum, sed *majus.* Cf. infra, q. 54, a. 4: « *Habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat* ». Nam ad multa se extendit sub uno objecto formali; cf. ibid., ad 1um: « Successio in generatione (vel augmento) habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generatur post partem, ... sed ex hoc quod... subjectum magis ac magis perfecte participat qualitati ».

Unde admodum rudis et absurda imaginatio est qualitatem apprehendere ut cumulum partialium qualitatularum; v.g. caritatem ad instar acervi ex minoribus caritatulis conflati. Insuper *hæc partialis caritas* adveniens, *vel est perfectior* præexistente, *vel non. Si perfectior, ergo superfluit præexistens*, quia in perfectiore continetur; *si vero non est perfectior, non poterit subjectum perficere*, sed erit solum *extensio*, quæ ne quidem concipi potest in subjecto spirituali et in virtute caritatis. Caritas augetur incremento non molis, sed perfectionis. Unde intentio aliter fit; scilicet *per majorem radicationem in subjecto*, ut dicitur IIa-IIae, q. 23, a. 4, ad 3um. Metaphora ex arboribus est desumpta, quæ crescunt dum majores agunt radices et terræ profundius infiguntur atque inhærent. Sic qualitas dum crescit et intenditur, *profundius penetrat potentialitatem subjecti atque fortius adhæret*, et ejus capacitatem magis implet. Ita caritas crescens quasi emittit profundiores radices in fundo voluntatis nostræ. Et extra metaphoram loquendo, dicendum est cum S. Thoma, *De Verit.*, q. 1, a. 11, quod intensio habitus est *major actuatio subjecti* et *major participatio qualitatis*, prout qualitas magis magisque vincit potentialitatem seu indifferentiam subjecti. Sic virtus subjectum magis ac magis determinat in ordine ad bonum. Ita *caritas crescens semper melius determinat habitualiter voluntatem ad Deum* super omnia diligendum, ita ut peccatum, seu aversio a Deo, fiat semper difficilius. Cf. IIa-IIae, q. 24, a. 5. Imo ita ut in unione transformanti non sint amplius peccata venialia deliberata, sed quædam confirmatio in bono.

Ergo qualitas non intenditur per advenientem novam partialem entitatem, sed solum *per novum modum majoris perfectionis.* Sic est ipsa essentia qualitatis quæ radicatur et modaliter perficitur.

Confirmatur: Sicut idem homo, successive, est infans, puer, adolescens et vir, non per adventum novi partialis hominis, sed per promotionem ad statum vitæ perfectiorem; ita eadem qualitas ex remissa fit intensior, non per adventum novæ partis qualitatis, sed per promotionem ad modum perfectiorem.

Nec per gradus caritatis intelligendæ sunt qualitates partiales, sed potius majores modi perfectionis sunt intelligendi; nec major caritas habet partes nisi *virtuales*, inquantum scilicet continet plures gradus inferiores.

Objectio: Miraculose qualitas intensa separari potest a subjecto. Sed tunc non radicaretur in subjecto. Ergo intensio non consistit in majori radicatione in subjecto.

Respondetur: Concedo majorem. Distinguo minorem: Qualitas non radicaretur in subjecto, *radicatione actuali*, concedo; *radicatione aptitudinali*, nego. Contradistinguo pariter consequens: Intensio non consisteret in majori radicatione *actuali* in subjecto, concedo; in majori radicatione aptitudinali in subjecto, nego.

Corollarium: Secundum oppositionem harum duarum theoriarum de intensione habituum erunt *duæ pædagogiae*, et duae methodi directionis, quarum una erit magis mechanica, externa, procedens per juxtapositionem actuum et exercitiorum; altera vero erit magis dynamica, interna, considerans potius unicum objectum formale sive scientiae sive virtutis, quam diversa ejus objecta materialia et diversos ejus actus.

Prima methodus si non corrigeretur per secundam, in spiritualitate non duceret ad vitam unitivam, sed potius ad vitam multiplicatam, secundum cumulum perfectionum.

Est magna diversitas inter utramque mentalitatem. Una mentalitas quantitatem præeligit, ut mechanismus et atomismus; altera vero qualitatem præeligit, ut dynamismus et spiritualismus.

Art. III. — UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

Præsens quæstio non est minoris momenti et non est sine affinitate cum moderna quaestione de progressu civilisationis, an scilicet quodlibet sæculum augeat progressum humanitatis, v.g. philosophiæ, theologiæ et aliarum scientiarum.[1]

Status quæstionis. — Videtur quod quilibet actus habitum augeat 1° quia multiplicata causa, multiplicatur effectus; 2° quia omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes; 3° quia simile augetur suo simili, et quilibet actus est similis habitui a quo procedit.

Tamen responsio est *negativa*, scilicet:

1a Conclusio: *Non omnis actus habitum auget.*

Ita thomistæ contra Suarez. — Hoc est aliquo modo contra falsum dogma modernum de progressu quasi necessario.

Probatur 1° *Auctoritate Aristotelis* in II *Ethic.*, c. 2: « Aliqui actus ab habitu procedentes, diminuunt ipsum » utpote cum negligenter fiunt.

[1] Cf. Maritain J., *Art et Scolastique*, 1a edition, 1920, p. 15, 55-57, 155.

Sic labor sæculi xiv non multum ampliavit philosophiam et theologiam. Cum Ockam fuit maximus regressus, viam parans Luthero. Ita in societate, ita in individuo.

2° *Ratione* probatur: Solus ille actus auget habitum, qui est similis habitui *etiam in modo intensionis. Atqui* non omnis actus procedens ab habitu est similis habitui in intensione. *Ergo* non omnis actus procedens ab habitu auget ipsum.

Major probatur: Sicut similes actus in qualitate causant similem habitum in qualitate, scilicet actus scientiæ mathematicæ hanc scientiam, et actus temperantiae temperantiam; ita similis actus in intentione auget habitum in intentione.

Aliis verbis: requiritur proportio inter causam et effectum. Nam effectus non potest esse nobilior quam sua causa.

Si actus remissus subito causaret augmentum habitus, tunc dissimile in intentione causaret dissimile, *plus produceretur a minori*, perfectius ab imperfectiori. Quod est contra principium causalitatis.

Minor probatur: Cum usus habituum a voluntate dependeat, aliquis habens habitum v.g. ut quinque talentorum, quandoque operatur modo remisso ac si solum duo talenta haberet. Ita accidit sive quoad usum scientiæ propter negligentiam et pigritiam intellectualem, sive quoad usum virtutis propter tepiditatem seu acediam.

Ergo non omnis actus procedens ab habitu auget ipsum.

2a Conclusio: *Si autem actus proportionaliter*[1] *æquetur intensioni habitus vel superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit proxime ad augmentum ipsius.*

Probabiliter sensus conclusionis est: Si actus superexcedit habitum, auget eum; si æquatur, proxime disponit ad augmentum. Ita Salmanticenses.

3a Conclusio: *Si vero intentio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit, saltem proxime, ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.*

Hoc est contra modernum dogma de progressu quasi necessario. — Hic agitur de dispositione physica ad augmentum, non de merito, quia, ut infra dicetur, actus caritatis remissus adhuc est meritorius, sed ad diminutionem disponit prout dat locum contrariis (cf. Billuart, *De caritate*, diss. 2, a. 3).

Hæ duæ conclusiones sequuntur ex eodem principio, scilicet: Sicut similes actus in qualitate causant similem habitum in qualitate, ita similes actus in intentione augent habitum in intentione vel disponunt ad augmentum. Nam causa nequit esse inferior suo effectu; nec plus procedit a minori.

S. Thomas hanc doctrinam applicat augmento caritatis. Cf. IIa-IIae, q. 24, a. 6, ad 1um; Ia-IIae, q. 114, a. 8, ad 3um.

[1] Actus est *proportionaliter* æqualis prout v.g. sanctus habens caritatem ut decem talentorum, facit actus proportionaliter intensos, sed cum proportione, scilicet intensiores in celebratione Missæ quam in recreatione aut inter coenam.

In primo loco citato dicit: « *Quilibet actus* caritatis (etiam remissus) *meretur vitam æternam* et caritatis *augmentum* ». Hoc est æquivalenter definitum postea in Concilio Tridentino (Denzing., 842). Sed S. Thomas addit: « *Non tamen statim caritas augetur*, sed quando aliquis *conatur* ad hujusmodi augmentum ».

Item in secundo loco citato. — Ad rem Billuart dicit: ita operarius laborans quotidie in vinea dicitur crescere in divitiis et promovere suas facultates, quia quotidie acquirit jus novum ad mercedem, seu meritum, licet physice mercedem non accipiat nisi in fine hebdomadæ.

Ex Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 2; q. 114, a. 8, ad 3um; IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 6, notandum est quod est *differentia in augmento habitus acquisiti et habitus per se infusi.*

Nam eadem est ratio augmenti et productionis habitus. Unde *actus nostri sicut causant physicem habitum acquisitum, ita postea causant physice augmentum hujus habitus.* Et, e contra, sicut actus nostri, etiam cum gratia actuali, non causant physice habitum infusum, sed solum disponunt moraliter et physice ad infusionem ipsius habitus, ita *isti actus, v.g. caritatis, non causant physice augmentum caritatis infusæ*, sed ad illud disponunt et meritorie et physice. (Cf. Billuart, *De Caritate*, loc. cit.).

Unde juxta S. Thomam actus caritatis *remissus*, quamvis sit adhuc meritorius prout est actus liber ex caritate proveniens, ad vitam æternam ordinatus, non disponit ad augmentum caritatis *nisi remote*, sicut gutta disponit ad excavationem lapidis; imo *per accidens* disponit ad diminutionem caritatis, quatenus ille qui remisse operatur, facile dat locum contrariis actibus, quibus habitus corrumpitur. Ita imperfectio. Cf. Billuart, *loc. cit.* Sic verificatur verbum Patrum: *In via virtutis non progredi est regredi.* Necesse est ergo progredi ad non regrediendum, sicut puer crescere debet, alioquin fit homunculus anormalis.

Comparatio doctrinæ S. Thomae cum doctrina Suarezii de hac re.

Suarez (*De Gratia*, De augmento gratiæ, cap. 4; cf. *Compendium Suarezii*, a P. Fr. Noël, tom. I, p. 970) recessit a S. Thoma, docendo quod quolibet actu, etiam remisso, statim augetur habitus.

Suarez assumpsit ad propriam doctrinam objectiones S. Thomæ, sicut in alia quæstione cum ista connexa, scilicet utrum vi præcepti caritatis « *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo...* » homo viator semper tendere debeat ad majorem caritatem usque ad mortem. S. Thomas respondet affirmative (IIª-IIªᵉ, q. 184, a. 3) in hoc sensu quod perfectio caritatis cadit sub præcepto, si non ut res statim facienda, saltem *ut finis*. Suarez, e contra, hoc negat, respondendo quod perfectio caritatis non cadit sub præcepto nec ut finis. Et dicit perfectionem caritatis esse solum de consilio, ac si primum præceptum haberet limitem, ultra quem non daretur nisi consilium. (Cf. Suarez, *De statu perfectionis*, cap. xi, nn. 15-16, et in oppositum Passerini, O. P. in IIam-IIæ, q. 184, a. 3, n. 70 et 106).

Si vero hæ duæ S. Thomae doctrinae, a Suarez rejectae, conjungantur, deducitur corollarium, quod est magni momenti in vita spirituali, scilicet:

Virtus et speciatim caritas augeri debet in via modo accelerato. Ita de facto augetur in sanctis et ita fuit præsertim in Beata Maria Virgine.

S. Thomas dicit *in Epistolam ad Hebræos*, x, 25: « Quare debemus in fide proficere, quia motus naturalis, quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturæ, ergo *qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere* ». Et ideo dicitur: « *Tanto magis quanto videritis appropinquantem diem* », et in l. *Prov.*, iv, 18: « *Justorum semita, quasi lux splendens proficit et crescit usque ad perfectum diem* ».

Cf. de hoc Iª-IIªᵉ, q. 35, a. 6, ubi ostenditur quod *Motus naturalis velocior est in fine*, tardior vero in principio. Contrarium vero est de motu violento.

Quare omnis motus naturalis intensior sit in fine? Quia appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, et natura magis tendit in id quod est sibi conveniens. Cf. *Tabulam auream operum S. Thomæ*, ad verbum *Velocitas.*

Sic jam Aristoteles notaverat, *De coelo*, l. I, lect. 17, quod « *quodlibet grave, quando magis descendit, tanto velocius movetur;* dum e contra *lapis projectus sursum tanto tardius movetur* quanto elongatur a terra ».

Ita S. Thomas explicat, loc. cit., quod anima vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam; et caritas tanto magis augeri debet quanto est perfectior; seu *anima tanto magis trahitur a Deo, quanto magis ad eum appropinquat*, ut evenit in Beata Maria Virgine.

Hic est progressus certe multo altior quam progressus de quo loquuntur moderni. Etiam in spiritualibus existit lex gravitationis universalis, cujus vestigium invenitur in sensibilibus.

Ut mensuratur cum machina d'Atwood, si primo puncto temporis, scil. prima secunda, *velocitas* corporis cadentis est *viginti*, secunda secunda velocitas est *quadraginta*, tertia secunda *sexaginta*, quarta secunda *octoginta*, et quinta secunda est *centum*.

Fuit quid simile in augmento caritatis in Beata Maria Virgine, cujus plenitudo initialis gratiæ jam superabat gratiam omnium sanctorum et angelorum, et postea, absque ulla interruptione, etiam tempore somni, propter ejus scientiam infusam, eliciebat actus magis magisque intensos, scilicet semper superantes intensionem habitus. Propterea nulla creatura est pulchrior et magis Deo fidelis.

Solvuntur objectiones. — Notamus quod objectiones Suarez contra thesim præsentis articuli reducuntur ad objectiones a S. Thoma hic propositas, quas Koellin, in suo Comment. sic singillatim solvit:

1ª Objectio: Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Atqui actus sunt causa habituum. Ergo multiplicatis actibus semper augetur habitus.

Respondetur: Distinguo majorem: Multiplicata causa *sufficienti et proportionata* multiplicatur effectus, concedo; multiplicata causa *non sufficienti et non proportionata* multiplicatur effectus, nego. Contradistinguo minorem: Actus sunt causa habituum, si sint *actus sufficientes, vincentes potentiam passivam*, concedo; si sint *actus non sufficientes*, nego, quia sic disponunt tantum ad augmentum habitus. Nego consequens et consequentiam.

2ª *Objectio*: De similibus idem est judicium. Atqui saltem aliquis actus auget habitum. Ergo omnes similes actus ab eodem habitu procedentes eum augent.

Respondetur: Distinguo majorem: De similibus *secundum speciem et gradum intensionis*, idem est judicium, concedo; de similibus *secundum speciem et non secundum gradum intensionis*, idem est judicium, nego. Concedo minorem. Distinguo consequens eodem sensu ac maiorem.

3ª *Objectio*: Simile augetur a simili. Atqui quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Respondetur: Distinguo majorem: Simile augetur a simili *in specie et in gradu intensionis*, concedo; simile augetur a simili *in specie et non in gradu intensitatis*, nego. Distinguo minorem: Quilibet actus est similis, *semper, in specie et in gradu intensionis* habitui a quo procedit, nego; aliquando, concedo.

4ª *Objectio*: Suarez (*Compendium*, I, 970) objicit: Actus remissus est dispositio sufficiens tam ad infusionem gratiæ et caritatis quam ed ejus augmentum *per sacramenta*; v.g. attritio in sacramento poenitentiæ, actus remissus caritatis in communicante. Ergo etiam extra sacramenta actus remissus est dispositio sufficiens ad augmentum habitus.

Respondetur (cf. Billuart, *De caritate*, diss. I, a. 3): Et disparitas. Nam gratia et ejus augmentum confertur per sacramenta *ex opere operato*, et ideo Deus supplet partem dispositionis in adultis, sicut supplet totam dispositionem in infantibus qui baptizantur. Extra sacramenta vero, tam gratia quam ejus augmentum habetur *ex opere operantis*, per actus contritionis et caritatis tamquam per dispositiones physicas, quas ideo Deus non supplet.

Instantia: Sed secundum Concilium Tridentinum sacramenta causant gratiam « *juxta propriam cujusque dispositionem* ». Ergo nulla est disparitas.

Respondetur: Sacramenta causant gratiam juxta propriam cujusque dispositionem non quidem arithmetice, sed *proportionaliter*. Scilicet quo major est dispositio in suscipiente sacramentum, eo majorem suscipiens accipit gratiam. Non tamen accipit gratiam *æqualem* dispositioni. Dum e contra, ut augeatur habitus *per actum*, actus debet esse saltem *æqualis* habitui præexistenti.

Corollarium: Qui habet caritatem ut *duorum* talentorum, et elicit actum ut *trium*, statim accipit caritatis augmentum; sed qui habet caritatem ut *quinque* talentorum, et elicit actum ut *quatuor*, non statim accipit caritatis augmentum, sed plus meretur, et istud plus accipiet quando faciet actum magis intensum (cf. IIª-IIªᵉ, q. 24, a. 6, 1ᵘᵐ).

Ergo doctrina S. Thomæ est magis austera et magis ad perfectionem movet.

Qu. LIII. — DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM.

In præsenti quæstione sunt tres articuli, in quibus quaeritur: 1° Utrum habitus corrumpi possit; 2° Utrum habitus possit diminui; 3° Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

Patet momentum actuale hujus quæstionis. Nam moderni multum loquuntur de progressu, de evolutione progressiva, ac si esset quid necessarium; ac si non esset regressus, diminutio et corruptio habituum.

Imo generaliter posuerunt loco habituum, v.g. scientificorum, quasdam *regulas* seu *methodos*, ac si quilibet homo, etiam sine habitu scientifico, applicans has regulas, *infallibiliter deberet ad scientiam magis magisque perfectam pervenire*. Hoc volebat quodammodo Cartesius dans regulas methodi et fere numquam loquens de habitibus. Cartesius negabat etiam distinctionem realem inter substantiam et accidens, et cum habitus sit accidens, negabatur existentiam habituum, sicut facultatum quæ distinguerentur a substantia.

Item Leibnitz, qui volebat conficere quamdam machinam ad cogitandum et computandum « *ut animus a rebus ipsis distincte cogitandis dispensetur, nec ideo minus recte omnia proveniant* » (Leibnitz, *Gerh. Phil.*, VII, citatus a J. Maritain in *Art et Scolastique*, 1ª ed., pp. 56, 141).

Ista est quædam conceptio democratica scientiæ, scilicet scientia sine habitu. Habitus, e contra, est nobilitas mentis, est quid aristocraticum, in sensu aristotelico.

Similiter quidam moderni confecerunt methodos orationis mentalis, ac si ex applicatione hujus methodi infallibiliter sequi deberet oratio. Ultra ac supra methodum, requiruntur certe gratia et habitus supernaturales. Et insuper post augmentum habituum non est amplius tam necessaria methodus, quæ pro incipientibus utilis est.

Unde ex una parte multi moderni expectant progressum quasi infallibilem ex quibusdam regulis et methodis externis, sine habitibus. Et hoc de facto evenit in ordine materiali et mechanico; non vero in vita intellectuali et morali. Raro auctores isti de regressu loquuntur, ac si omnis motus esset evolutio progressiva. Dum, e contra, sæpe *cum progressu materiali*, quo facilius obtinentur bona sensibilia, est *regressus moralis* versus irreligionem et ahteismum.

Ex altera parte vero multi ex modernis docent quod secundum determinismum transmititur etiam *mala hereditas* quæ necessario

ducit ad crimen, vel ad dementiam. Et hoc non bene conciliatur cum universali progressu. Sic, negata Dei existentia, augentur ænigmata universi et quæstiones insolubiles.

ART. I. — UTRUM HABITUS POSSIT CORRUMPI.

Videtur quod habitus non possit corrumpi. Nam:

1) Habitus est quasi secunda natura; natura autem non corrumpitur, manente eo cujus est natura; 2) Saltem habitus spirituales non possunt corrumpi, cum sint in subjecto incorruptibili; 3) Nulla transmutatio corporalis, neque ægritudo, neque mors potest destruere habitus scientiæ vel virtutis, qui sunt in anima spirituali.

Sed contra est id quod dicit Aristoteles: « *Scientiæ corruptio est oblivio et deceptio* » (*de longitudine et brevitate vitæ*, c. 2); et *II Ethic.*, c. 2: « *Ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur* ».

In corpore articuli sunt tres conclusiones:

1a Conclusio: *Habitus corporales ut sanitas, pulchritudo, sunt corruptibiles et per se et per accidens;* scilicet et ratione subjecti et ratione contrarii seu causæ contrariæ, ut patet per experientiam et rationem.

2a Conclusio: *Habitus primorum principiorum tum speculabilium tum practicorum, sunt incorruptibiles et per se et per accidens.*

Probatur: 1) Habitus primorum principiorum sunt incorruptibles *per accidens*, quia sunt in intelligentia, quæ de se est incorruptibilis.

2) Habitus primorum principiorum sunt incorruptibiles *per se*, quia non habent contrarium, nec causam contrariam. Nam species intelligibilis, in intellectu possibili existens, v.g. notio entis, non habet aliquid contrarium quod non possit simul esse in eodem subjecto. Ne quidem idea entis et idea nihili sunt contrariæ ex parte subjecti; nam possunt esse in eodem subjecto, quamvis non possint simul secundum idem prædicari de eodem objecto. Insuper intellectui agenti non datur contrarium; et intellectus agens abstrahens species intelligibiles primorum principiorum ex phantasmatibus est causa habitus primorum principiorum. Unde hic habitus, sicut et synderesis, sunt incorruptibiles et per se et per accidens. De his dicit Aristoteles, in *VI Etich.*, c. 5, ait: « Nulla oblivione et deceptione corrumpi possunt ».

Prima ergo principia sunt lapides adamantini nostræ intelligentiæ, incorruptibiles et infrangibiles. Remanent etiam in Protagora et in Hegelio sub eorum sophismatibus, quia etiam hi homines admittunt quod Protagoras non potest simul esse et non esse, nec potest esse simul Protagoras et non esse Protagoras.

3a Conclusio: *Habitus scientiæ et opinionis, sicut etiam virtutes morales et vitia opposita, sunt corruptibiles per se et per accidens.*

Probatur: Sunt corruptibiles per accidens, quia etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili, scilicet in sensibus internis, seu in imaginatione et memoria, vel in appetitu sensitivo.

Pariter sunt corruptibiles per se scientiæ et virtutes morales, quia habent contrarium.

Etenim conclusioni scientificæ contrariatur error oppositus, per syllogismum sophisticum; veræ opinioni contrariatur falsa opinio; virtuti morali contrariatur vitium oppositum, quod est contra rectam rationem, sive ex ignorantia plus minusve voluntaria, sive ex passione, sive ex mala electione.

Ad 3um notatur quod « *virtutes sunt permanentiores scientiis* » prout usus virtutum est continuus per totam vitam, non autem usus scientiarum.

Corollarium: Id quod dicitur de corruptione scientiæ, v.g. scientiæ theologicæ, in aliquo individuo, proportionaliter verificatur de corruptione hujus scientiæ in aliqua collectivitate humana. Sic valde declinavit theologia speculativa sæculo XIV, dum Nominalismus viam paravit lutheranismo.

Unde falsum est modernum dogma progressus quasi fatalis, ut volunt, civilisationis et scientiæ. Sæpe sunt regressus in societate sicut in individuo, ut patet considerando lutheranismum et recentius modernismum, qui totum ordinem gratiæ reducebat ad ordinem naturæ.

Quidam tamen videntur existimare quod Scotus et Suarez, ex hoc ipso quod venerunt post S. Thomam, doctrinam ejus perfecerint, ac si S. Thomas esset thesis, Scotus vero antithesis et Suarez tandem synthesis superior.

Sic *viginti quatuor propositiones thomistæ* approbatæ a S. Congr. Studiorum, anno 1916, essent solum expressio alicujus inferioris momenti evolutionis scholasticæ. Et Suarez ac Molina, ex hoc ipso quod venerunt post S. Thomam, essent eo altiores, quasi super humeros ejus ascendentes!

ART. II. — UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI.

Responsio est *affimativa* in articulo, in quo et hujus ratio assignatur.

1a Conclusio: Habitus dupliciter diminuitur, sicut et augetur, scilicet: 1° *Quoad participationem in subjecto*, seu quoad remissionem intensioni oppositam. Et hæc diminutio seu remissio fieri potest in omnibus habitibus, saltem acquisitis, sicut opposita intensio.

2° *Quoad se*, seu *quoad extensionem*. Hoc verificatur solum in scientiis et artibus, ut supra dictum est, q. 52, a. 1, et ut dicitur hic, ad 3um.

Probatur conclusio ex hoc quod eadem est ratio oppositorum, prout est in uno positive, in alio privative; et contraria nata sunt fieri circa idem, ut dicitur in argumento « *sed contra* », *et tot* modis potest unum contrarium fieri circa subjectum, *quot* reliquum. *Atqui* habitus (saltem quidam habitus) augentur dupliciter, scilicet intensive et extensive. *Ergo* habitus (saltem quidam habitus) diminuuntur tot modis sicut augentur.

2ª Conclusio: *Habitus ex eadem causa diminuitur, ex qua corrumpitur.*

Ratio est quia diminutio habitus est via ad corruptionem, sicut generatio habitus est fundamentum augmenti ipsius.

Ad 1um: Diminutio habitus quoad participationem in subjecto, fit prout habitus minus radicatur in subjecto et minus subjectum determinat ad taliter agendum. Cf. KOELLIN,

Quoad applicationem hujus articuli ad habitus infusos, cf. IIª-IIªe, q. 24, a. 10, utrum caritas diminui possit. Hæc applicatio non fit nisi analogice, sicut applicatio quoad augmentum.

Diximus enim quoad augmentum: Actus nostri reiterati *causant physice* augmentum habitus acquisiti; sed solum *disponunt meritorie et physice ad augmentum habitus infusi:* nam eadem est ratio augmenti et productionis habitus; atqui actus nostri non possunt causare habitus infusos, sed solum disponere moraliter et physice, sub influxu gratiæ actualis, ad infusionem horum habituum.

Item est quædam disparitas inter habitus infusos et habitus acquisitos quoad diminutionem. *Caritas habitualis non potest diminui directe, bene tamen indirecte,* ut communiter docetur. Ratio est quia caritas habitualis non causatur nec augetur ab humanis actibus, sed solum a Deo. Ergo per cessationem ab actu (si ista cessatio non sit peccatum mortale) non minuitur; nec per peccatum veniale diminuitur directe, quia peccatum veniale non est sicut caritas circa finem ultimum.

Caritas vero minuitur indirecte per peccatum veniale, prout impeditur ejus applicatio. Caritas tunc est quasi ligata et insuper generantur pravæ inclinationes, quæ difficile reddunt caritatis exercitium ac disponunt ad mortale, quo caritas destruitur.

Corollarium: Prædictæ conclusiones valent etiam pro societate humana quoad declinationem culturæ scientificæ vel vitae moralis.

ART. III. — UTRUM HABITUS CORRUMPATUR VEL DIMINUATUR PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE.

Responsio est *affirmativa.*

Conclusio: *Cessatio ab actu causat per accidens corruptionem vel diminutionem habitus, prout removet actus qui prohibebant causas corrumpentes vel diminuentes habitum.*

Ratio est quia habitus per se corrumpitur vel diminuitur ex contrario agente.

Sic Aristoteles dicit (ut citatur in argum. « *sed contra* »): « Corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio » (Lib. *de Longit. et brevit, vitæ,* c. 2) et « multas amicitias inappellatio solvit » (*VIII Ethic.,* c. 5).

Applicatio hujus conclusionis: 1° *Ad virtutes:* « Cum enim aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent » (hic, in corp.).

Item pariter est si quis orationis mentalis consuetudinem non servat.

2° *Ad scientias* facilis est applicatio: Si homo ab usu scientiæ cessat, insurgent imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes, v.g. ad confusionem caritatis cum liberalismo.

Corollarium: In via virtutis et scientiæ non progredi est regredi.

Hæc verba Patrum vera sunt: 1° Prout habitus virtutis diminuitur per solam cessationem ab opere. Cessatio enim ab actu est proprie non progredi. 2° Ut supra dictum est, q. 52, a. 3, prout actus boni sed *remissi,* quamvis remote disponant ad augmentum virtutis, tamen disponunt etiam ad diminutionem, quatenus dant locum contrariis inclinationibus inordinatis, contra quas conveniret cum majori energia luctari.

Ad 3um: Pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, et ideo ex hac parte, cum sit spiritualis, nec corrumpitur nec diminuitur per temporis diuturnitatem. Sed habitus intellectualis non exercetur nisi cum concursu partis sensitivæ; et hæc pars sensitiva tempori subjacet et transmutatur per contrarias passiones vel imaginationes, si habitus non exercetur.

* * *

Sic terminatur tertia pars tractatus de Habitibus, scilicet de eorum generatione, augmento, corruptione et diminutione.

Restat nunc ut tractetur de distinctione habituum, prout divisio habitus sequitur ejus definitionem et in ea fundatur.

Sed jam ex præcedentibus quæstionibus de Habitibus apparet quomodo habitus boni constituant *nobilitatem mentis* quoad cognitionem et vitam moralem ac supernaturalem.

Hæc autem nobilitas non consideratur ut oportet a multis modernis, ut optime notat J. MARITAIN, *Art et Scolastique,* p. 55: « Scribi posset, ait ipse, historia progressivæ negationis modernæ circa valorem habituum. Hæc negatio sæculo XIV incoepit a quibusdam theologis, quia, ut in pluribus, corruptio ab altiori ordine descendit usque ad infimum ». Sic etiam quidam theologi, ut Scotus, Ockam, *negaverunt distinctionem specificam altiorum habituum, nempe donorum Spiritus Sancti.* Item Scotus negavit *necessitatem infusarum virtu-*

tum moralium, et reduxit virtutes theologicas ad virtutes supernaturales quoad modum tantum. Postea secundum viam Guillelmi Ockam, *Lutherus negavit omnes habitus infusos*. Ipsa gratia habitualis pro Luthero nihil aliud est quam denominatio extrinseca, prout homo in sua corruptione remanet, quæ tamen non imputatur ei ad peccatum.

Postea *eliminantur habitus naturales acquisiti*. Nam Cartesius negat distinctionem realem inter substantiam et accidens. Cum autem habitus sint accidentia; e medio et isti tolluntur, ac loco ipsorum ponitur methodus, ac si unusquisque, etiam sine habitu, ex methodi usu, possit infallibiliter ad scientiam pervenire.

Omnes philosophi tunc quasi exclusive loquuntur *de methodo*. Imo Leibnitz aliquam machinam vult invenire ad calculandum et cogitandum, ut non sint amplius necessarii habitus et homo a munere cogitandi dispensetur in sæculo luminum omnibus distributorum, in universali democratismo! Ita Maritain, loc. cit.

Sic loco habituum difficile mobilium, quæ sunt vera mentis nobilitas, sufficit methodus omnibus accessibilis.

Qu. LIV. — DE DISTINCTIONE HABITUUM.

Præsens quæstio est satis difficilis, bene distribuenda est ad hoc ut recte intelligatur.

Notat Koellin, in suo Commentario, quod S. Thomas nunc solum tractat de distinctione habituum, quia ratio entis prior est ratione unius. Et ideo prius determinavit de entitate atque subjecto et causa habituum, antequam de eorum distinctione.

In quæstione sunt quatuor articuli, quorum tres priores sunt principales, prout habitus, ut ibid. notat Koellin, potest tripliciter considerari, scilicet:

1) relate ad *subjectum* in quo est (a. 1: utrum multi habitus possint esse in una potentia);
2) relate ad *objectum* circa quod est (a. 2: utrum habitus distinguantur secundum objecta);
3) relate ad *finem* ad quem disponit (a. 3: utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum).

Ideo in præsenti quæstione ostenditur quomodo habitus distinguantur: 1° ex parte subjecti, 2° ex parte objecti, 3° ex parte finis. Articulus quartus determinat quoddam incidens, scilicet utrum unus habitus ex multis habitibus constituantur.

Art. I. — UTRUM MULTI HABITUS POSSINT ESSE IN UNA POTENTIA.

Responsio est *affirmativa*.

1a Conclusio: *Habitus entitativi, saltem corporales, possunt esse plures in eodem subjecto.*

Sic sanitas, pulchritudo, macies, fortitudo vel vigor corporis.

Probatur ex hoc quod partes unius subjecti, scilicet corporis, possunt diversimode accipi et ordinari ad bene esse ipsius naturæ. Sic enim bona dispositio humorum est sanitas, bona dispositio partium solidarum, ut sunt ossa, carnes, est vigor seu fortitudo corporis, recta et harmonica dispositio membrorum et vultus cum aliquo splendore est pulchritudo.

2a Conclusio: *Habitus operativi possunt esse etiam plures in una potentia.*

Probatur dupliciter: 1° *A posteriori* in argumento « *sed contra* », scilicet: In intellectu sunt diversæ scientiæ.

2° *A priori*, ut explicat Koellin, in suo Comment. Potentia passiva a pluribus objectis specie distinctis movetur ad plures actus specie distinctos. *Atqui* habitus proportionantur actibus quibus generantur (q. 51, a. 2). Ergo in una potentia possunt esse diversi habitus causatis ab objectis specie distinctis, sic sunt diversæ scientiæ.

Major explicatur: Sicut materia ab agentibus specie distinctis movetur ad formas specie diversas, ita v.g. intellectus movetur ab objecto physicæ, ab objecto mathematicæ, ab objecto metaphysicae ad actus specie distinctos, prout actus specificatur ab objecto; et proinde ad habitus specie distinctos.

Est tamen differentia, in hoc scilicet quod materia nequit recipere *simul* plures formas substantiales; dum, e contra, una potentia potest recipere *simul* plures habitus, quia habitus sunt determinationes accidentales et incompletæ, quæ diversa respiciunt objecta. Cf. ad 3um.

Ad 1um: Diversitas generica aut plus quam generica *objectorum facit distinctionem potentiarum*. Scilicet objectum intellectus est ens, objectum voluntatis est bonum. *Sed diversitas specifica objectorum facit distinctionem specificam actuum*, et consequenter etiam habituum qui ex actibus generantur.

Sic jam affirmatur magnum principium: « *Habitus specificantur ab objecto formali* ». Ita pro intellectu nostro qui paulatim ascendit ad Deum, sub ente in communi est *ens mobile* (objectum physicæ), *ens quantum* (objectum mathematicæ), *ens inquantum ens* (objectum metaphysicæ), *ens divinum* ut divinum (objectum Theologiæ).

Ad 2um: Sic una potentia, quamvis sit simplex secundum essentiam, est multiplex virtute, prout se extendit ad actus specifice distinctos.

Ad 3um: Intellectus non potest *simul* multa *actu* intelligere, nisi per modum unius. Potest tamen intellectus *simul habitu* multa disparata scire. Hoc constat ex experientia et etiam ex ratione, prout habitus sunt accidentales determinationes incompletæ; non sunt enim ultima determinatio potentiæ, sed dispositio ad actum, sicut ad ultimum terminum.

ART. II. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

Momentum et status quæstionis. — Hic articulus est magni momenti, ut de se patet. Est enim principium distinctionis specificæ et ideo subordinationis habituum naturalium et supernaturalium.

Ut infra dicetur, ad attingendum objectum supernaturale habitus supernaturalis requiritur, prout habitus specificantur ab objecto formali. Sic communiter tenent thomistæ fidem nostram infusam et fidem acquisitam dæmonis non habere idem motivum formale. Prima enim, scilicet fides infusa, fundatur in auctoritate Dei auctoris gratiæ, secunda vero fundatur in auctoritate Dei auctoris naturæ et miraculorum.

Pariter distinguuntur ex parte objecti formalis amor naturalis Dei auctoris naturæ et caritas erga Deum auctorem gratiæ. Damnatus est Baius quia hanc utriusque amoris distinctionem negabat (cf. DENZING., 1034).

Molina autem et plures alii theologi ex Societate Jesu tenent quod habitus etiam per se infusus, ut fides theologica, non exigit necessario objectum formale *quod* et *quo* superans vires rationis, seu studium philosophico-historicum Evangelii miraculis confirmati. Sic objectum formale fidei acquisitæ dæmonis non distingueretur ab objecto formali fidei nostræ infusæ.

(De hoc longe tractavimus in opere nostro *De Revelatione*, I, 458).

Molina et ejus sequaces negant hoc principium S. Thomæ sæpe sæpius enuntiatum: « *Habitus specificantur ab objecto formali* ». Quod quidem principium jam affirmatur in articulo præcedenti, ad 1um, ubi legitur: « Diversitas objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum ».

Ad intelligentiam præsentis articuli videamus primo objectiones. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta specie distincta: 1° Nam eadem scientia est contrariorum, v.g. sanitatis et ægritudinis. Atqui contraria sunt specie differentia. — 2° Idem scibile, v.g. terra est rotunda, demonstratur a diversis scientiis, scil. a physica et ab astronomia. — 3° Idem objectum, prout ad diversos fines ordinatur, potest pertinere ad diversas virtutes, ut dare pecuniam, si sit propter Deum pertinet ad caritatem, si sit ad solvendum debitum pertinet ad justitiam.

Conclusio generalis articuli, iam in argumento « *sed contra* » enuntiata, est: *Habitus operativi distinguuntur secundum diversa objecta.*

Probatur: Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est, Ia-IIae, q. 1, a. 3; q. 18, aa. 2 et 5. *Atqui* habitus sunt quædam dispositiones ad actus. *Ergo* etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Major probatur supra, q. 18, a. 2: « Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino ». Nam actio essentialiter tendit ad objectum suum: visio ad colorem, intellectio ad ens intelligibile, volitio ad bonum; et a suo objecto specificatur actio prout habet relationem transcendentalem seu essentialem ad illud.

Minor probatur: Habitus operativus de quo hic agitur, essentialiter ordinatur ad actum producendum: v.g. habitus scientiæ ad demonstrationem, virtus ad actum virtuosum. Unde habitus, sicut actus, est quid intentionale, seu essentialiter relativum ad objectum a quo specificatur. Sed habitus immediate ordinatur ad actum et actus ad objectum.

In corpore articuli S. Thomas profundius hanc doctrinam exponit, considerando habitus relate ad tria, scilicet: 1) relate ad eorum principium activum, 2) relate ad naturam subjecti, 3) relate ad objecta.

Videamus singillatim diversas partes.

Hic articulus non est difficilis intellectu si in memoriam revocentur ea quæ supra dicta sunt. Oritur vero difficultas ex cavillationibus Nominalium et ex falsa interpretatione molinistarum. Ad rectam intelligentiam hujusce articuli prius notanda est hæc interpretatio.

Interpretatio molinistica. — Molinistæ tenent quod juxta hunc articulum potest esse habitus infusus operativus specifice distinctus ab habitu acquisito tantum ex parte principii effectivi, non vero ex parte objecti formalis *quo* et *quod*. V.g. fides nostra infusa specifice distingueretur a fide acquisita qualis est in dæmone, non ex parte objecti formalis *quo* et *quod*, sed solum ex parte principii effectivi, prout scilicet fides infusa est immediate a Deo producta, non vero fides acquisita.

Ita MOLINA, *Concordia*, ed. Paris, 1876, 34-38 et BILLOT, *De Virtut. infus.*, 1905, pp. 84-87.

Hanc interpretationem molinisticam communiter rejiciunt thomistæ multiplici ratione; et nobiscum consentit in hac re Suarez. (Cf. opus nostrum *De Revelatione*, I, 506, n. 1; 5a ed., p. 472, 456-464):

1° *Quia sic everteretur fundamentale principium* sæpius a S. Thoma invocatum: *Habitus operativi, sicut potentiæ et actus, specificantur ab objecto formali.* Cf. *Tabulam auream* S. Thomæ, ad verbum *Objectum*, nn. 2-6, 14-16, ubi citantur multi textus S. Thomæ, v.g. Ia, q. 1, a. 7; q. 77, a. 3; Ia-IIae, q. 54, a. 1, ad 1um; q. 63, a. 4, virtutes morales infusæ et virtutes morales acquisitæ distinguuntur ex parte objecti formalis; IIa-IIae, de fide, q. 1, a. 1; q. 5, a. 1, a. 3 in quo dicitur: « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest ». Item *De Verit.*, q. 14, a. 9, ad 4um: « Dæmones credunt... coacti evidentia signorum. Unde credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et de dæmonibus ». Hi textus S. Thomæ citantur in

De Revelatione, I, 471 sqq., 5ª ed. 445. Cf. etiam *De Malo*, q. 7, a. 3: « Omnis habitus (operativus) ex objecto speciem et quantitatem habet ».

2° Si fides infusa haberet idem objectum formale *quo* et *quod* ac fides acquisita, non esset *infusa nisi per accidens*, et non esset supernaturalis nisi quoad modum productionis suæ, non vero essentialiter. Esset sicut geometria infusa, sicut donum linguarum, et sic destrueretur doctrina S. Thomæ exposita in Iª-IIªᵉ, q. 51, a. 4, ubi ostenditur quod habitus *per accidens infusus*, ut geometria infusa, non differt specifice a simili habitu acquisito de eodem objecto, sicut non differt specifice oculus miraculose datus cæco nato ab oculis aliorum.

Sic igitur destrueretur supernaturalitas essentialis seu quoad substantiam virtutum per se infusarum.

Hæc doctrina Molinæ provenit a *nominalismo*, juxta quem non cognoscimus essentias rerum, nec proinde essentiam gratiæ ac virtutum, sed solum *factum* v.g. quod aliquis habet fidem.

Imo Nominales dicebant: « gratia sanctificans non est intrinsece supernaturalis, sed ex institutione divina et denominatione extrinseca dat jus ad vitam æternam, sicut carta monetaria ad pecuniam ». Sic nominalismus viam paravit doctrinæ Lutheri secundum quam gratia habitualis non est donum Dei infusum, inhærens in anima, sed est solum favor Dei et imputatio justitiæ Christi.

3° Hæc molinistarum interpretatio non servat verum præsentis articuli sensum, ut statim apparebit ex clara divisione partium et conclusionum ejusdem.

Hic articulus fundatur in doctrina supra exposita, q. 49, a. 3, ubi dicitur quod omnis habitus ordinem importat ad naturam subjecti, prout ei convenit aut disconvenit. Sed habitus entitativus importat principaliter ordinem ad naturam, et habitus operativus importat principaliter ordinem ad actum convenientem naturæ vel ei disconvenientem.

Nunc autem S. Thomas applicat hanc doctrinam ad distinctionem specificam habituum.

Articulus reduci potest ad hanc synopsim, in qua apparet quod hi tres specificationis modi tum pro habitibus infusis, tum pro acquisitis, non sunt separandi, sed sunt *connexi*, imo sunt convertibiles ut proprietates generis cum ejus essentia.

HABITUS SPECIFICANTUR
- *ut forma passive recepta*
  - *a principio activo proximo a quo producuntur, prout agens agit sibi simile*
    - *habitus infusi* - a vita Dei intima, cujus sunt participatio.
    - *habitus acquisiti*
      - *scientiæ* - a principiis demonstrativis.
      - *virtutes morales* - ab actu rationis dirigentis.

HABITUS SPECIFICANTUR
- *ut habitus disponens*
  - *ad naturam*
    - *a natura cui conveniunt vel disconveniunt*
      - *habitus infusi* - a natura divina participata.
      - *habitus acquisiti*
        - *boni* - secundum convenientiam ad humanam naturam.
        - *mali* - secundum disconvenientiam ad naturam humanam.
  - *ad operationem*
    - *ab objecto operationum*
      - *habitus infusi* - ab objecto essentialiter supernaturali.
      - *habitus acquisiti* - ab objecto naturaliter accessibili.

Jam a synopsi apparet quod tum pro habitibus infusis, tum pro habitibus acquisitis, hi tres modi sunt *convertibiles*. Nam habitus acquisitus operativus bonus nostræ naturæ non conveniret, nec acquireretur secundum directionem rectæ rationis nisi haberet *objectum verum et bonum*, nostris viribus naturalibus *accessibile*. Imo in hoc conveniunt omnes virtutes acquisitæ. Sed inter se distinguuntur secundum diversa objecta formalia, secundum specialem convenientiam cum nostra natura et specialem rationis directionem. Et hæc duo fundantur in objecto specificativo, in quo nempe fundatur ratio convenientiæ cum natura nostra et relatio convenientiæ cum principiis rectæ rationis.

Item habitus operativus essentialiter supernaturalis, seu *per se infusus*, non conveniret per se naturæ divinæ participatae, seu gratiae sanctificanti, nec esset *per se infusus, nisi haberet objectum essentialiter supernaturale*. Imo in duabus prioribus notis conveniunt omnes virtutes infusæ, quæ inter se distinguuntur ab objectis supernaturalibus.

Unde S. Thomas reducit communiter specificationem habituum ad objectum specificativum, quod est primum specificativum.

Sunt igitur tres conclusiones separatim probandæ: at in nulla affirmatur (quidquid plures molinistæ dicant) quod *non* omnis habitus operativus specificatur ab objecto. Asseritur solum quod habitus operativus potest specificari *simul* ab objecto et a natura cui convenit, sicut etiam ab alio principio activo. Sed, ut videbimus, remanet assertio S. Thomæ, IIª-IIªᵉ, q. 5, a. 3: « Species *cujuslibet* habitus dependet ex formali ratione objecti; qua sublata, species habitus remanere non potest ».

1ª Conclusio: *Habitus ut forma distinguitur secundum diversa principia activa formæ productæ*, « eo quod omne agens facit simile secundum speciem » (in corp. art.).

Hoc bene explicat Koellin, in suo Commentario, dicens: « Habitus, ut forma, id est quando distinguitur modo quo distinguuntur formæ et effectus absoluti, distinguitur *secundum principia activa proxima et determinata* ».

Probatur a S. Thoma: « Omne agens (propinquum) facit sibi simile secundum speciem », prout active determinat secundum suam propriam formam, scilicet prout agit inquantum est in actu per suam formam, quæ est principium agendi. Sic dicitur Iª-IIªᵉ, q. 1, a. 3: « Actio (transiens) specificatur a principio agendi, a quo procedit, ut calefactio (actio) a calore a quo procedit ». Calefactio *ut passio* specificatur ab agente, et *ut motus* specificatur a termino ad quem, scilicet ab effectu producendo.

Et sic admitti potest quod habitus entitativus gratiæ sanctificantis distinguitur ab habitibus acquisitis secundum principium activum, prout scilicet producitur a Deo tamquam a causa proxima, et a Deo qui sic producit simile *secundum speciem*, seu secundum *participationem suæ divinæ naturae*. — Idem dici potest de virtutibus infusis et de donis quæ per se fluunt ex gratia sanctificante, dummodo non negetur quod hi habitus infusi operativi, *ut operativi*, specificantur ab objecto formali proportionato, idest supernaturali, ut habetur ex tertia conclusione. Alioquin non esset ratio quare v.g. fides infusa potius quam geometria infusa deberet per se procedere a gratia sanctificante tamquam a sua connaturali radice.

In ista prima conclusione cum quæritur de principio activo habituum, non quæritur de eorum *principio activo supremo* quod est Deus, sed potius de eorum *principio activo proximo*, ex quo provenit forma similis in specie. (Attamen notandum est quod Deus quamvis sit causa suprema, est simul causa proxima gratiæ, quia *solus Deus potest deificare*, sicut solus ignis potest ignire, ut dicitur Iª-IIªᵉ, q. 112, a. 1).

Quid vero sit *principium activum proximum determinatum pro habitibus acquisitis*, apparet ex his quæ dicta sunt in q. 51, a. 2, c et ad 3um, et a. 3. Ibi dictum est quod habitus, ut forma vel qualitas, generatur in potentia passiva a principio activo; v.g. prout « actus appetitivæ virtutis procedit a vi apprehensiva repræsentante objectum » vel finem. Sic virtus moralis est in appetitu etiam sensitivo quædam *participatio rationis*, a directione rationis causata. Item, ut ibid. dicitur, « intellectus secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut *principium activum* propositionem per se notam ».

Unde principium activum scientiæ in nostro articulo designat principium objectivum demonstrationis quæ causat scientiam. Et hoc principium reducitur ad *motivum formale « quo »*, constituens objectum formale « *quod* ».

Hæc interpretatio est certa, ut patet ex responsione ad 2um.

Hæc omnia optime roborantur ex his quæ dicuntur in Iª, q. 77, a. 3: Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta: « Potentia secundum illud quod est potentia ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur... *Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti.*

« Omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivae. *Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens;* color enim inquantum movet visum, est principium visionis.

« Ad actum autem *potentiæ activæ* comparatur *objectum* ut *terminus* et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti.

« Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet *ex principio* vel *ex fine* seu *termino*. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc *a calido*, scilicet activo, *ad calidum*, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta ».

Sic *motus ut passio* specificatur a principio activo a quo passio recipitur, et motus *ut motus* specificatur a termino. Item in visu species impressa specificatur a colorato a quo imprimitur in potentiam visivam, et ipsa visio specificatur a colorato ad quod ordinatur.

Item habitus, ut est forma vel qualitas passive recepta, specificatur a principio activo proximo a quo producitur. Cf. etiam Iª-IIªᵉ, q. 72, a. 3.

In responsione autem ad 2um hujus præsentis articuli legimus: « Diversa media (demonstrativa) sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur ». Sunt enim principia activa hujusce formæ, quæ est habitus scientificus. Sed haec principia activa cum sint objectiva, coïncidunt cum motivo formali seu objecto formali *quo* constituitur objectum *quod* in esse scibili. Nam ut dicitur in hac responsione, medium demonstrativum mathematicum constituit conclusionem mathematicam, et medium physicum conclusionem physicam, etiam de eodem objecto materiali scilicet de rotunditate terræ.

Pariter *pro virtutibus principium activum proximum et determinatum* quo virtutes generantur est motivum seu *finis intentus*, ut dicitur ad 3um. Nam, ut aiebat Aristoteles, « ita se habet finis in operabilibus sicut principium in demonstrativis ». Et ideo, addit S. Thomas, diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas principiorum activorum; sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes ». Et sicut principium demonstrativum est formale motivum *quo* conclusionis, ita finis proximus est motivum formale *quo* electionis. Sic dare pecuniam alicui propter Deum pertinet ad caritatem, dum dare alicui pecuniam ad debitum solvendum pertinet ad justitiam.

Sic ergo clare intelligitur 1ª Conclusio, scil. habitus ut forma distinguitur specifice a principio activo proximo.

2ª Conclusio: *Habitus, ut habitus disponens ad naturam, specifice distinguitur secundum naturam.*

Probatur: Relativa distinguuntur secundum distinctionem eorum quæ respiciunt. *Atqui* habitus ut disponens ad naturam, ipsam naturam respicit. *Ergo* habitus ut disponens ad naturam specifice distinguitur secundum naturam.

Hoc explicabitur in sequenti articulo in quo dicetur quod relate ad naturam subjecti habitus dicuntur aut boni aut mali prout huic naturæ aut conveniunt aut disconveniunt. Hoc verum est de omni habitu, sed præsertim de habitu entitativo. « Non est eadem species

sanitatis hominis et equi propter diversas naturas ad quas ordinatur » (I^{a}-II^{ae}, q. 63, a. 4).

Item ut dicitur in articulo sequenti, specifice distinguuntur virtutes humanæ acquisitæ et virtutes divinae seu infusae, prout priores disponunt ad actum convenientem naturae humanæ et secundæ disponunt ad actum gratiæ convenientem quæ est participatio divinae naturae; sic gratia habitualis est in nobis quasi « secunda natura ».

Sed hæc distinctio specifica in habitu operativo semper conjungitur cum altera quæ sumitur ex objecto, de qua tractat tertia conclusio (cf. I^{a}-II^{ae}, q. 63, a. 4). Etenim operatio non potest esse specifice conveniens naturæ superiori, nisi habeat objectum formale proportionatum huic naturæ.

3^{a} Conclusio: *Habitus, ut habitus disponens ad operationem, specifice distinguitur secundum objecta specie differentia.*

Hoc dicitur de omni habitu operativo ut sic.

Probatur: Quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. *Atqui* habitus, ut operativus, dicit immediate ordinem ad operationem, quæ specificatur ab objecto. *Ergo* habitus operativus ut sic specificatur ab objecto.

Hæc conclusio est manifeste universalis, scilicet est vera de omni habitu operativo. Cf. II^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 3: « Species *cujuslibet* habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest ».

Ideoque si duo habitus operativi, ut geometria infusa et geometria acquisita, habent idem objectum formale, non distinguuntur specifice. Et tunc habitus non est infusus nisi per accidens, ut jam dictum est. Ideo si fides nostra infusa haberet idem objectum formale *quo* et *quod* ac fides acquisita dæmonis, non esset infusa nisi per accidens.

Revera autem, ut apparet ex II^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 3, et q. 6, a. 1, motivum formale fidei infusæ est Veritas prima, seu auctoritas Dei revelantis, auctoris gratiæ, dum, e contra, motivum formale fidei acquisitæ est evidentia naturalis miraculorum in qua formaliter resolvitur certitudo fidei dæmonis. Cf. II^{a}-II^{ae}, q. 5, a. 2, ad 2um: « Est fides coacta ex signorum evidentia »; ad 3um: « non est donum Dei, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturali intellectus ».

E contra, II^{a}-II^{ae}, q. 6, a. 1: « Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus ». Sic enim fidelis simpliciter inhæret Veritati primæ.

De Verit., q. 14, a. 9, ad 4um: « Credere dicitur *æquivoce* de hominibus fidelibus et de dæmonibus ».

Fides infusa est velut *sensus musicalis* ad audiendam harmoniam verbi divini; e contrario ille qui caret fide infusa et habet solum fidem acquisitam, est sicut ille qui audit *materialiter* sonos alicujus symphoniæ, non vero *animam symphoniæ*, quia *caret sensu musicali*. Hoc longe explicavimus in tractatu *De Virtutibus theologicis*, 1948, pp. 46-58, 551-554.

Sic patet doctrina articuli ejusque concordantia cum aliis articulis *Summæ Theologicæ*, in quibus frequentissime dicitur quod habitus operativi specificantur ab objecto formali.

Sic igitur exprimi potest *doctrina S. Thomæ:* Principium operationis, operatio et ejus objectum formale sunt ejusdem ordinis, seu sunt proportionati:

Gratia habitualis — Fides infusa — Objectum formale fidei infusæ.
Natura animæ — Fides acquisita — Objectum ejus.

E contrario, *in doctrina Molinæ* deest hæc proportionalitas. Nam juxta ipsum, hoc habetur:

Gratia habitualis — Fides infusa ⟩
Natura animæ — Fides acquisita ⟩ = Objectum fidei.

Manifestum est tamen, contra doctrinam molinisticam, quod fides infusa non est *per se* proportionata gratiæ habituali *nisi* habeat objectum formale *per se conveniens* gratiæ habituali. Nam habitus operativus, ut operativus, specificatur, sicut et ipsa operatio, ab objecto formali.

Hoc principium est absolute servandum. Est enim veluti lux totius tractatus de Habitibus et virtutibus infusis.

Mirum est quod plures molinistæ illud rejiciant, vel illud retinant solum relate ad caritatem, quæ remanet in patria, et illud non retineant pro spe et pro fide.

Sed, ut infra dicetur, non sola caritas est supernaturalis quoad substantiam, sed etiam fides, spes et virtutes morales infusæ. Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 63, a. 4. Alioquin destrueretur dignitas et homogenitas organismi spiritualis.

Negatio hujus principii a Nominalismo provenit, qui non amplius intendebat cognoscere *essentiam* habituum, sed *sola facta* considerabat. — Unde totus articulus reducitur ad tres claras conclusiones; et schematice sic reddi potest:

HABITUS
- *ut forma* passive recepta specificatur a principio activo proximo a quo producitur.
- *ut habitus disponens*
  - *ad naturam* - specifice distinguitur *secundum naturam* cui convenit vel non convenit.
  - *ad operationem* - specie distinguitur *secundum objecta operationum.*

Objicit Molina (*Concordia*, edit. Paris, 1876, p. 39): Necessarius est habitus supernaturalis fidei infusæ ad hoc ut actus fidei eliciantur *ut accomodati fini supernaturali et ut oportet ad salutem.* Unde fides acquisita dæmonis et fides infusa non distinguuntur quidem ex parte objecti formalis, sed ex parte finis ultimi.

Respondetur: Sed hic finis ultimus secundum theoriam Molinæ non magis superat vires naturales quam objectum formale fidei (quod est Deus revelans Trinitatem) aut objectum spei. Si igitur objectum formale fidei et spei naturaliter attingi possunt post cognitionem historicam Evangelii miraculis confirmati, non videtur cur non possit simul naturaliter attingi *finis ultimus sperandus*, vel etiam *ipsum objectum caritatis*, scilicet Deus ex caritate super omnia diligendus, et quare non sufficeret ad hoc bona voluntas naturalis, ut aiebant Pelagiani, ita ut caritas infusa non sit necessaria nisi ad *facilius* diligendum, ut pariter dicebant Pelagiani.

1um Corollarium: Propterea communiter dicitur quod *scientiæ specifice distinguuntur ab objecto formali quod et ab objecto formali quo*, seu a motivo, vel principio activo objectivo. Insuper distinguuntur ab errore opposito prout conveniunt naturæ intellectus. — Sic tripliciter distinguuntur. Cf. Zigliara, *Summa Philos.*, I, 298.

2um Corollarium: *Item virtutes distinguuntur ab utroque objecto formali quo* et *quod*, et a vitiis distinguuntur secundum naturam cui conveniunt.

3um Corollarium: *Non tamen omnes habitus sic simul tripliciter distinguuntur;* nam habitus entitativi non distinguuntur ab objecto.

Ad 1um: Habitus specificantur non ab objecto *materiali* secundum esse naturæ, sed ab objecto *formali*, ut objectum est. Sic eadem scientia, v.g. medicina tractat de contrariis, scilicet de sanitate et ægritudine secundum eamdem rationem formalem.

Ad 2um: Scientiæ distinguuntur non ab objecto materiali, sed a motivo formali, seu a principio demonstrativo, quo constituitur objectum formale quod.

Ad 3um: Virtutes non distinguuntur ab objecto materiali, v.g. dare pecuniam, sed a motivo formali seu a fine, v.g. dare eleemosynam propter Deum (caritas), vel dare pecuniam ad solvendum debitum (justitia).

Art. III. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Responsio est *affirmativa*. — Hæc distinctio sumitur ex fine.

Conclusio: *Secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur;* et non solum accidentaliter.

Probatur: 1° *A posteriori*, in argum. « *sed contra* », ex hoc quod habitus bonus, ut virtus, contrariatur vitio; et contraria sunt diversa secundum speciem.

2° *Quasi a priori:* Habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa (seu motiva), sed etiam secundum naturam, ut probatum est artic. præced. *Atqui* secundum naturam

prout ei vel conveniunt vel disconveniunt distinguuntur specie habitus bonus et malus. *Ergo* secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur.

Supponitur quod natura sit principium fixum; præsertim natura rationalis. Unde specifice distinguuntur ea quæ ei conveniunt et ea quæ ei disconveniunt. Hoc est contra Spinoza, qui tenet vitium provenire solum ex confusione mentali.

Ut addit S. Thomas, *virtus humana, seu acquisita, et virtus divina seu per se infusa, distinguuntur specie*, prout prima est secundum convenientiam *ad naturam humanam;* secunda vero est secundum convenientiam *ad naturam divinam*, cujus gratia est particípatio. Cf. infra, q. 63, a. 4, ubi dicitur quod virtus acquisita et virtus infusa differunt *specie* etiam ex parte objecti formalis, prout prima regulatur a ratione humana, altera vero a fide seu a regula divina. Operatio enim non potest esse conveniens naturæ superiori nisi habeat objectum proportionatum huic naturæ. Ita specifice distinguuntur temperantia infusa et temperantia acquisita.

Dubium: Quidam, ut Koellin, in suo Commentario, ponunt hoc dubium: An Virtus humana et virtus heroica sint diversæ speciei.

Respondet Koellin optime ex his quæ infra dicuntur q. 63, a. 4: *Affirmative*, si per virtutem heroicam seu divinam intelligitur virtus per se infusa; *negative* vero si per virtutem heroicam intelligitur virtus acquisita in suo summo gradu, v.g. fortitudo acquisita boni militis in bello.

Ad 3um: Plures habitus mali distinguuntur, etiam in eadem materia, prout diversimmode disconveniunt naturæ humanæ et rectae rationi; scilicet vel per excessum, ut temeraria audacia, vel per defectum, ut pusillanimitas.

Art. IV. — UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR.

Status quæstionis. — Videtur quod unus habitus ex multis habitibus constituatur, quia una scientia, v.g. geometria, constituitur ex multis conclusionibus; et pariter una virtus, ut fortitudo, dicitur habere plures partes.

Sed tamen responsio est *negativa*.

Conclusio: *Habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat.*

Agitur præsertim de habitu operativo.

Probatur: Principium operativum, quod ad multa se extendit sub uno objecto formali, remanet unum: v.g. potentia intellectiva. *Atqui* habitus est principium operativum, quod non se extendit ad multa, nisi sub uno objecto formali. *Ergo* habitus est qualitas una et simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat.

Ad 3um: Ita scientia, se extendens ad novam conclusionem, non acquirit novum partialem habitum.

Sic communiter thomistæ, contra quosdam dicentes quod scientia, ut Theologia, non est qualitas simplex, sed quid unum aggregatione plurium particularium habituum, scilicet dogmatica, moralis, etc. Si hoc verum esset, pariter esset dicendum quod quælibet demonstratio conservata in memoria intellectuali est habitus.

Sententia ista non amplius considerat in scientia ejus objectum formale *quod* et *quo*, sed solum materialia elementa scientiæ. Sic amittitur radicaliter *spiritus alicujus scientiæ*, et sustinetur, cum Vasquez, quod theologus, amittens fidem infusam, adhuc servare potest scientiam theologicam, cujus fides est radix. Revera sublata fide, non remanet nisi cadaver Theologiæ; tollitur ejus anima cum ejus motivo formali, scilicet cum revelatione virtuali a fide accepta.

Ad 2um: Notatur quomodo assignantur *partes virtutum cardinalium*, ut dicitur q. 57, a. 6. Partes istæ sunt quasi INTEGRALES, si sunt *functiones* principalis virtutis, ut præcautio est functio quædam virtutis prudentiae. Aliæ autem partes sunt *virtutes distinctæ;* et tunc vel istae partes dicuntur SUBJECTIVAE, et sunt aliæ virtutes sub virtute generali, ut prudentia oeconomica et prudentia regnativa; vel sunt partes POTENTIALES, et sunt virtutes *adnexæ* virtuti principali, ut eubulia est adnexa prudentiæ et liberalitas est adnexa justitiæ.

Partes virtutum cardinalium	dicuntur *partes integrales* si sunt *functiones* principalis virtutis ut præcautio relate ad prudentiam.
	dicuntur *partes subjectivæ,* si sunt aliæ virtutes sub virtute generali ut prudentia oeconomica et prudentia regnativa.
	dicuntur *partes potentiales* si sunt virtutes adnexæ ut liberalitas adnectitur justitiæ.

In nostro tractatu *De Gratia,* 1945, p. 375-387, tractavimus de principio: *habitus et actus specificantur ab objecto formali;* defendimus universalitatem hujusce principii et applicationem ejus ad distinguendas virtutes per se infusas a virtutibus acquisitis. Solvimus etiam plures objectiones recenter propositas.

* * *

Sic terminatur tractatus de Habitibus quoad eorum essentiam, quoad eorum subjectum et quoad eorum causam ac distinctionem.

Ex istis fundamentis dependent omnes quæstiones de virtutibus sive acquisitis, sive infusis, de scientiis et de vitiis. Nam habitus est eorum genus.

Sæpe ex negligentia in consideratione generis veniunt insolubiles difficultates in consideratione specierum; et difficultates istæ solvi nequeunt nisi ex studio metaphysico de ipso genere rei consideratæ.

LAUS DEO.

INDEX ALPHABETICUS

(Referuntur paginæ)

« Converte nos, Domine, ad te et convertemur » Jerem., Thren. V, 21.

INDEX GENERALIS

DE FINE ULTIMO (Qu. I-V).

DE ACTIBUS HUMANIS

DE MORALITATE ACTUUM HUMANORUM (Qu. XVIII-XXI).

(Principia et notabiliores conclusiones)